1947 df

Plassmañ

Die

Schule des h. Thomas von Aquino.

Zur

genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung

für

Deutschland

neu eröffnet

von

Dr. H. E. Plaßmann,

Mag. s. theol. Professor der Philosophie in Paderborn.

Supplement zum I. Bande.

(auch für sich selbständig.)

Paderborn, 1859.

Druck und Verlag der Junfermann'schen Buchhandlung.

(J. C. Pape Wwe.)

„Error in principiis parvus fit maximus in fine.“

S. Thomas Aq.

„Magnam vis construere fabricam celsitudinis? cogita prius de fundamento humilitatis.“

S. Augustinus.

Dem

Hochwürdigen Herrn Gerolamo Giudici

zur

dankbaren und freundschaftlichen Erinnerung

s. d. p.

Der Verfasser.

Hochwürdiger, Hochverehrter Herr!

Euer Hochwürden haben mich sehr zu Dank verpflichtet. Durch Ihre Uebersetzung meiner „Schule rc. rc." ist diese dem Urtheile der P. P. Dominikaner zu Rom und dem heiligen Stuhle sofort zugänglich geworden. Das ist mir viel werth. Nicht aber in irgend welcher Weise ist sie zugänglich geworden, sondern in ziemlich vollkommner Weise. Durch Ihre exacte, mit größter Sprachkenntniß, mit sichtbarster Sorgsamkeit, mit begeisterter Liebe zur Wahrheit vorgenommene treffliche Uebersetzung ist der vorgenannte Zweck in einer Weise zu erreichen, die mich, gegenüber einer (gar zu leicht vorfallenden) schlechten Uebersetzung, welche ich hätte fürchten müssen, zu doppeltem Dank verpflichtet. Aus diesen Gründen vor Allem, dann aber auch zum Andenken an die Wichtigkeit der Sache, die Sie, Hochverehrter Herr, vollends zu erkennen mir brieflich zu beweisen die Güte gehabt, wollte ich hiermit Ihnen meine Erkenntlichkeit bewiesen haben, da ich wohl kaum die Freude und Ehre haben werde, Euer Hochwürden persönlich kennen zu lernen.

Hochachtungsvoll

Paderborn, am Feste des h. Antonius Eremita 1859.

Euer Hochwürden
ergebenster Diener
H. L. P.

Inhalt.

Vorwort.

Zu den Gründen, die mich bewogen haben, bisher sehr ernsthaft zu reden in philosophischen Dingen, (Gründe, die ich lange und ernsthaft geprüft, niedergeschrieben habe und zum Drucke bereit halte, wenn der Tod die Rechenschaftsablage ankündigt), zu diesen Gründen, sage ich, sind eben so viele neue hinzugekommen, als mir Mahnungen zugegangen sind, von der herben Sprache abzustehen. Ob nach dem Gesetze: „nitimur in vetitum", darüber wird Gott richten. — Immer zürnen, taugt nichts; nimmer zürnen, taugt auch nichts; zuweilen zürnen ist gut und sehr gut. Nach reiflicher, ernster Ueberlegung habe ich im I. Theile vorliegender Schrift,— nicht aber mehr im II. und III. Theile — nochmals ernsthaft, sehr ernsthaft zürnen zu müssen geglaubt. Damit bitte ich also im Voraus Jeden, der diese meine Sprache nicht liebt, die Schrift nicht zu lesen, oder den I. Theil überzuschlagen — bis zu gelegener Stunde — und gleich zum II. und III. Theile überzugehen. Ich weiß sehr wohl Maaß zu halten; das hat mich eine langjährige Praxis in den verschiedensten Situationen gelehrt. Eine außergewöhnliche, vieljährige Seelsorge nebst nicht unbedeutendem Umgang mit den verschiedensten Characteren der verschiedensten Nationen hat mich Ruhe und Besonnenheit über Alles liebgewin=

nen gelehrt. Vorsichtig, ja schüchtern in hohem Grade, so lange eine Sache mir nicht klar ist, gefügig und biegsam nach Billigkeit und Schicklichkeit, so lange ein Zweifel vernünftig erscheint — liebe ich Festigkeit, unerschütterliche Festigkeit, allem Anstürmen Trotz bietende Festigkeit, wenn Einmal eine Sache hinreichend klar, der Zweifel unvernünftig ist. Dann halte ich es nur für Mattigkeit, Schlaffheit oder ungehörigen respectus humanus und verabscheuungswürdige Schlauheit, wenn man der Wahrheit jenes Zeugniß nicht gibt, das sie verdient. Dann lasse ich mich nicht einschüchtern und nicht wankend machen, es sei denn, daß höhere Evidenz geboten würde. Eine solche Sache nun, die mir über alle Maßen, so weit noth thut, klar ist, ist eben die, der ich meine Lebenstage gewidmet: die Sache des heil. Thomas und der gegensätzlichen Zeitdoctrin. Diese Klarheit ist mir nun aber durch ein Factum unendlich gesteigert, das ich hier — man mag es mir auslegen, wie man will — in seiner ganzen Kraft hervorhebe: die Päpste, und unter diesen Pius IX. zujüngst, jene Wächter über die Wahrheit auch in der Philosophie, denen ich, so Gott will, stets mit tiefstem Niedrigkeits- und Unterwerfungs-Bewußtsein das Kreuz auf der Sandale küsse, — sie haben mir erlaubt, einen Eid abzulegen de sectanda doctrina D. Thomae: ich habe es gethan! D e r E i d ist mir heilig, so lange die Päpste ihre Documente nicht vernichten. So lange diese solenne Thatsache nicht durch andere ebenbürtige erschüttert wird, stehe ich felsenfest! und ich werde nicht erröthen, vor Deutschlands hochgeachteten Gauen meine Finger zu erheben, die in Rom's geweiheten Hallen zu erheben ich nicht zu erröthen brauchte. In solchen Sachen verstehe ich weder Spaß, noch menschlich klügelndes Ausweichen, dabei

aber verlange ich, daß, unter allerstrengster Beobachtung des jus talionis, Alles das, was als meine, und nicht als die Lehre des h. Thomas erscheint, mit unerbittlichster Strenge mir zurückgegeben werde, daß man alle Gedanken die als neu erscheinen, schonungslos critisire, sie geißele mit einer Rücksichtlosigkeit ohne Maaß! Ich bitte darum als um den größten Liebesdienst, den man mir erweisen kann. — Klar ist mir fernerhin dieses, daß Thomas wieder regieren wird. Das ist gar nicht mehr in Frage. Die Frage ist nur noch eine Frage nach der Zeit, wann er regieren wird. In Spanien, Frankreich und Italien steht dieses Urtheil fest bei den Vertretern der philosophischen und theologischen Wissenschaft. Statt meiner mögen hier Autoritaten sprechen, die uns Deutschen gegenüber ihr Ansehen zu behaupten wissen werden. Spanien ist repräsentirt durch Balmes. Ein treuer Schüler der Jünger des h. Thomas lebt er ganz in den Lehren dieses Engels der Schule, dessen Werke sein einziges Labsal waren: er lebt in Thomas und Thomas lebt in ihm. In diesem Geiste schreibt er (Fundam. der phil. 4. B. S. 6.): „die Philosophie des vorigen Jahrhunderts hatte sich niedergelassen in den Finsternissen und Schatten des Todes, obgleich sie sich selbst rühmte, im Besitz des Lichtes und des Lebens zu sein. Die gegenwärtige Philosophie ist immer noch in der Finsterniß, aber sie begnügt sich mit ihr nicht; sie tappt nach einem Ausgange, der zu den Regionen des Lichts führt. Daher jene verzweifelten Anstrengungen, sich, nicht in der Materie, sondern in dem Brennpuncte der Intelligenz, in dem Ich d. h. in dem Geiste, zu fixiren; daher jene beständige Anwendung der Worte: Absolutes, Unbedingtes, Unendliches: Worte, die, obgleich sie diese Philosophie meistens

nur zu einem Absurdum führen, gleichwohl ein Anzeichen erhabener Bestrebungen sind. Diese Bemerkungen zeigen, daß ich die gegenwärtige Philosophie nicht mit der des vorigen Jahrhunderts verwechsele, daß ich den heutigen Pantheismus nicht als einen reinen Materialismus betrachte, und daß ich trotz des Atheismus, dessen ich die Lehre einiger Philosophen anklage, nicht verkenne, daß sie in mitten ihrer Abirrung eine Art von Abscheu gegen denselben bewahren, und nachdem sie in dem Labyrinth ihrer philosophischen Speculationen sich verloren, den Faden suchen, der sie wieder zu den Thoren der Wahrheit hinführe. Diese Gerechtigkeit, die ich den modernen Philosophen gern widerfahren lasse, wird mich jedoch nicht hindern, ihre Ansprüche auf ein Verdienst zu bekämpfen, das sie nicht haben. Sie nennen sich die Wiederhersteller der Spiritualität der Seele und der menschlichen Freiheit und, wenn sie von Gott sprechen, so fehlt wenig, daß sie ihn selbst sich zu Danke verpflichtet glauben, weil sie seinen Thron wieder hergestellt haben. (Man bedenke, daß Balmes die deutsche Ppilosophie gar ungemein genau kannte und vor Allem immer diese im Auge hatte bei seinen Werken). Ehe sie so hochmüthige Ansprüche zur Schau trugen, hätten sie bedenken sollen, daß sie noch weit von der Wahrheit in Betreff Gottes und des Menschen entfernt sind, nicht blos, wie das Christenthum sie zu allen Zeiten gelehrt, sondern auch, wie die größten neueren Philosophen sie angeschaut haben. Sie wollen sich Wiederhersteller nennen, aber ihre Wiederherstellung ist nur zu oft eine neue Revolution, die zuweilen eben so furchtbar ist, wie diejenige, welche sie bekämpfen wollen.— Noch eine andere Betrachtung sollte sie bescheiden machen, wenn sie sich den Anschein von Erfindern geben wollen,

und zwar diejenige, daß Alles Gute, was sie über Gott, den menschlichen Geist, den Gedanken, die Ideen, die Freiheit des Willens, sagen, sich bereits in allen Werken der Philosophen vorfindet, die vor dem achtzehnten Jahrhundert gelebt haben und selbst noch am Anfange desselben. Man öffne die Handbücher der Schulen und man wird in ihnen Vieles finden, was uns heute als eine wichtige Entdeckung dargeboten wird. Die großen Philosophen rühmen sich heute, zu wissen, was früher schon die Kinder lernten! Die philosophische Tradition der gesunden Ideen wurde während des vorigen Jahrhunderts nicht unterbrochen; an vielen Puncten von Europa erhielten sich Schulen, welche dieselbe mit gewissenhafter Treue überlieferten. Und außer den menschlichen Schulen war noch die des Gottmenschen vorhanden, die Kirche Jesu Christi, die mit ihren übernatürlichen Dogmen auch die natürlichen Wahrheiten aufrecht erhielt, welch' wahnsinnige Versuche auch gemacht wurden, sie in Vergessenheit zu bringen. Worauf beschränkt sich also die Erfindung und die Wiederherstellung? Erfindung in Bezug auf Gott, den menschlichen Geist und die Moral ist nicht vorhanden; alles Wahre, was gesagt wurde, war schon gesagt worden. Wiederherstellung ist eben so wenig im eigentlichen Sinne vorhanden; was nicht verloren ging, kann nicht wiederhergestellt werden. Die Wahrheit existirte; erkannt und verehrt wurde sie stets von den sieben Tausend, die ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt hatten; wenn die Ueberläufer zurückkehren und der auserwählten Schaar sich wieder nähern, dann mögen sie nicht sagen, daß sie wiederherstellen, sondern vielmehr, daß sie wiederge-

winnen; sie geben nicht, sie empfangen; sie erleuchten nicht die Welt, sie sind vielmehr Blinde, denen die Güte der Vorsehung die Augen für das Licht öffnet.“ Damit bringe man zerstreute Anerkennungen bei Balmes in Verbindung, wie folgende, nachdem er vorher die principiellste Frage der Philosophie behandelt: „über diesen Gegenstand verdienen die Werke der Scholastiker nachgelesen zu werden, die, wo sie von dem Objecte der Wissenschaft handeln, Präcision und Tiefe mit einander verbinden. Es läßt sich kaum noch etwas erdenken rücksichtlich der Classification der Wahrheiten, was sie nicht erklärt oder angedeutet hätten“ (daselbst B. I. S. 51.) und: „wer immer eine solide und tiefe Metaphysik liebt, wird sie (Stellen aus Thomas) mit Vergnügen lesen“ (das. S. 38). —

Eine andere Autorität für obige Behauptung ist P. Ventura, für dessen Größe Papst Gregor XVI., als diesen ein Franzose fragte: „quel était le premier savant de Rome!“, Zeugniß ablegte mit den Worten: „C'est le Père Ventura,“ — und der Papst fügte dann noch hinzu: „Nous avons sans doute des théologiens, des Apologistes de la religion, des philosophes, des publicistes, des orateurs et des littérateurs trèsdistingués; mais il n'ya que le Père Ventura qui soit à même temps, et à lui seul, tout cela“! Dieser P. Ventura, der jetzt die Wissenschaft Frankreichs repräsentirt, hat schon im Jahre 1856 geschrieben: Troisième motif qui nous a fait entreprendre cette ouvrage, c'est notre desir de dèvelopper encore mieux et plus amplement les grands principes, les nobles et sublimes doctrines de la philosophie dite „scholastique“, et qu'on dirait mieux Chrètienne, — philosophie seule

solide, seule vraie, seule en harmonie avec le dogme catholique, à laquelle nous travaillons depuis vingt— six ans et dont l'ignorance et l'abandon ont enfantè le chaos de la philosophie moderne, philosophie si pauvre, si sterile de tout rèsultat utile, si contradictoire, si absurde, malgrè sa morgue et son orgueil, qu'elle à perdu tout droit à ce qu'onappelle „de la philosophie“ — und: „*Enfin, la bonne semence est jetèe; son produit n'est, qu'une question du temps.*“ (la Tradition p. 4 und 7.) — Eine andere Autorität sind die gelehrten Herausgeber der „Opera omnia D. Thomae — Parma — Fiaccadori 1858;“ diese schreiben: „heu miseri, qui a Thomae vestigiis non recessimus quidem, sed a longe illa prosequimur. Rivulos consectamur, sed imbecillos aliquando et aridulos, qui ex Thoma farsan prodierunt: sed vix Thomae ungues et capillos, non Thomam ipsum tenemus. Ad Thomam igitur, ad Thomam ipsum revertamur. Non ii sumus, qui alia instrumenta ac subsidia eruditionis, critices, philologiae atque hermeneutices, his temperibus sexcentos post annos diligentissime conquirenda atque excolenda esse negemus. Sed fundamenta scientiae, quae, ab humana incipiens ratione, usque in divina extenditur rationem atque revelationem, a Thoma, inaudito ac pene divino magisterio, posita esse atque defensa, una sapientium ac saeculorum vox docet atque testatur .... Oh! vos, qui *Summam theologicam* veluti auream suspicitis universae theologiae arcam, *philosophicam* vero *contra Gentes* veluti invictum atque peropportunum in renascentes jam paganismi errores propugnaculum esse merito contenditis, utramque suscipite atque

humillimo ac solertissimo editori manus vestras porrigite." Eine andere Autorität, P. Liberatore S. J.: „Pure alcuna ripiglierà tutto andar bene; ma la dottrina di S. Tommaso essere oggimai troppo antica. Che importa che sia antica, quando siam certi che ella è vera? Se la verita fosse una cosa che si svigorisse ed invecchiasse col tempo, io intenderei benissimo perche una dottrina, quantunque vera, dovesse col volgere de' secoli andar sempre scemando di estimazione e di pregio. Ma la verità è immutabile e sempre fresca di perpetua giovinezza, siccome quella che non soggiace a vicissitudini materiali, ni cade col cadere degli uomini, nè si muta col mutare delle stagioni. Eterna, come il Lucente di cui è raggio, essa precede in sè stessa l'esordire di tutti i secoli e sopravvive al loro estinguersi. La vetustà della sua esterna manifestazione corriponde vie meglio agl'intrinseci caratteri della sua natura. Il perchè sarebbe solenne pazzia (eine feierliche, famose Narrheit!) confessar vera la dottrina filosofica di S. Tommaso, e nondimeno volerla estimar meno, per la sola ragione dell'essere antica. Codesta ragione dee per contrario valere a renderla piu accetta e piu veneranda, perchè la dimostra piu simigliante al divino suo tipo." (Conoscenza intellettuale, 1857: vol. I. p. XXI. und: „il ritorno alle dottrine filosofiche di san Tommaso è oggimai un voto universale; e non si disputa piu (denn die Sache ist erledigt) se convenga o no abbraciare tali dottrine, ma sibbene, qual sia la genuina intelligenza delle medesime" (Ibid.).

So gut nun auch in Deutschland die Sachen sich gestaltet haben, so ist doch sehr zu fürchten, daß eine

„vornehm und geistreich thuende Wissenschaftlichkeit“ das offene und hinreichend umfangreiche Bekenntniß der Nothwendigkeit der Rückkehr hindern wird. Den Deutschen zuzumuthen, bei Thomas, zu welchem erst zurückgekehrt werden soll, stehen zu bleiben in einem so crassen Sinne, daß eine Stagnation in der Wissenschaft eintreten solle, ist mir nie in den Sinn gekommen und habe ich nie ein derartig zu misdeutendes Wort geschrieben, während ich aber wohl das grade Gegentheil mehrfach wiederholt niedergeschrieben; und ich kann es nur als eine gar arge Einfältigkeit hinnehmen, wenn man mir mit dergleichen Gedanken Vorwürfe machen zu können glaubt. Wahr ist es, daß ich von „Fortschritt“ einen anderen, radical anderen Begriff habe, als er gang und gäbe geworden ist. Wahr ist, daß ich vorerst nur von einem Rückschritt etwas hören mag, der unser erster Fortschritt sein muß. Wahr ist es, daß ich die Doctrin des h. Thomas, gegenüber der vorliegenden Wissenschaft der Nach- und Jetzt-Zeit, für so vollkommen erachte, und die Kenntniß eben dieser Doctrin des h. Thomas im Allgemeinen für so unvollkommen erachte, daß vorerst an eine Correctur (Fortschritt) gar nicht gedacht werden kann. Wahr ist, daß ich lehre: die Principienfragen liegen in Thomas völlig gelöst und abgeschlossen vor. Wahr ist, daß ich behaupte: die Application dieser Principien ist von Thomas (und seinen treuen Schülern) schon bis zu einem so hohen Grade vollzogen worden, und zwar richtig vollzogen worden, daß ich vorerst ungleich mehr Gewicht auf die Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit, als auf die Auffindung neuer Wahrheiten lege. Aber nicht wahr ist, daß ich lehre, Thomas habe alle Wahrheit in seine Folianten eingeschlossen;

nicht wahr ist, daß ich behaupte, es blieben uns keine Länder, — eines weinenden Alexander würdig — mehr zu erobern übrig; nicht wahr ist, daß ich der Ansicht sei, wir sollten auf den Loorbeeren der Vorfahren ruhen. Das sind chikanöse Vorwürfe, — eines Mannes der Wissenschaft und auch der Antwort unwürdig.

Das aber will ich hier frei als meine Meinung aussprechen, welcher freilich ich nicht mehr Werth beigelegt wissen will, als die geheimnißvollen Rathschläge der göttlichen Vorsehung erlauben: ich bin der Meinung, daß eine Rückkehr von katholischer Seite so innig mit einer Rückkehr von protestantischer Seite verbunden sein wird, daß leicht möglich hier die prioritas naturae und die prioritas temporis bei der Rückkehr zusammenfallen wird. Es bedarf nicht vieler Worte, um mich näher zu erklären. Die beiderseitige Rückkehr ist nur die Rückkehr zu dem Alten. Von katholischer Seite es ist nur „die Rückkehr zur alten Wissenschaft;" von protestantischer Seite aber „die Rückkehr zum alten Glauben und zur alten Wissenschaft." Verlangen wir von den Protestanten mit Recht und unbedingt einen Act der Selbstverläugnung zu dieser Rückkehr, so mögen wir vorerst mit einem Act der Selbstverläugnung beginnen und vorangehen; diese Forderung ist um so dringender, je gerechter und nothwendiger dieselbe ist. Hüten wir uns, daß man uns mit Recht „Protestanten in der Wissenschaft" nennen könne! Es gilt auf beiden Seiten dasselbe, so verschieden auch die Materie ist, worin sich die Wahrheit bewegt: es gilt formell, der Wahrheit Zeugniß abzulegen mit völliger, rückhaltloser, demüthiger Anerkenntniß des Nichtbesitzes der Wahrheit, des Verlassenhabens der Wahrheit, des Abgefallenseins von der Wahrheit, der Gering-

schätzung des Alten, der Ueberschätzung des Neuen! Wie, wenn unsere Hartnäckigkeit und Zähigkeit in Anerkenntniß des Alten ein sehr schlechtes Beispiel wäre für die Biegsamkeit des Intellects und Willens, die wir von den Protestanten fordern? Die Zweifelsucht und Opposion hat ihr Maaß, auch in der Wissenschaft: widrigen Falls wird man ein „Protestant in der Wissenschaft"! — Ich weiß sehr wohl, daß jede Sache ihre zwei Seiten hat, und daß man mir leichtlich entgegnen wird: die Sache verhalte sich gerade umgekehrt, nämlich ich meiner Seits mit meiner Lehre sei Schuld an der nicht zu erfolgenden Rückkehr der Protestanten, weil ich nicht auf den Begriff von „Fortschritt" eingehe, durch welchen die Protestanten propter homogeneitatem — zu gewinnen seien. An diese Dialectik, welche sich hier, wie in ähnlichen, unzählig vielen Materien, entspinnen kann, habe ich sehr wohl, sehr ernsthaft gedacht. Darum habe ich den ganzen I. Theil dieser Schrift der Berichtigung des Begriffs von „Fortschritt" gewidmet, wiewohl ich schon die Grundgedanken sämmtlich in meiner „Schule &c." I. B. ausgesprochen. Ueber diese Frage, leichtfertig bei der Hand, so ohne Weiters aburtheilen zu wollen, scheint mir eine Verwegenheit sonder Gleichen; sie muß mit den höchsten Principien der Metaphysik, der Moral, der Theologie, der Societät, mit den höchsten Principien des Diesseits und Jenseits, des Natürlichen und Uebernatürlichen in Verbindung gebracht werden, um ihre endgültige, richtige Lösung zu finden. Darum habe ich die von mir gegebene Beantwortung als „meine Meinung", nicht aber als eine „Lehre des vorprotestantischen h. Thomas" ausgesprochen, und ich werde nicht im Geringsten ungehalten werden, wenn man sie angreift, mich freuen, wenn man

sie widerlegt, ja, wie ich oben gesagt, ich wünsche es von ganzem Herzen, daß das, was daran „neu" sich herausstellen sollte, als „von mir herrührend", schonungslos gegeißelt werde. Ich werde nicht ermangeln, die Falschheit meiner Conclusionen zu gestehen, sobald ich eine höhere, tiefere, evidentere Fassung des Begriffs „Fortschritt" (denn davon hängt meine „Meinung" vollständig ab) vor mir sehe. Nur will wahrheitshalber hinzufügen, daß sich meine Ansicht nicht blos auf wissenschaftliche Fundamentalsätze stützt, sondern auch auf eine vielfache Erfahrung, die ich bei Protestanten, namentlich Englands, gemacht habe; dann aber auch und vor Allem auf den Zusammenhang, in welcher die Lösung dieser Frage mit dem modus der göttlichen Providenz, mit dem Verhältniß der caussa secunda (Creatur) zur caussa prima (Gott) in natürlicher wie in übernatürlicher Hinsicht, mit dem finis ultimus aller Vervollkommnung steht. — Uebrigens kann ich, wenn das „nego paritatem" in der gemachten Application des Begriffs von Fortschritt auf die Rückkehr der Protestanten Platz haben soll, mit einem distinguo antworten, nämlich rücksichtlich des Glaubens: concedo; rücksichtlich der Wissenschaft: nego. Aber ich kann auch mit einem „transeat" antworten, da meine Sache doch bleibt. Auch hätte ich dieser Application hier nicht oder nicht so umständlich erwähnt, wenn es nicht Noth thäte, in ganz frappanter Weise auf die Nothwendigkeit der Revision des gang und gäbe gewordenen falschen Begriffs von „Fortschritt" aufmerksam zu machen. Jedenfalls hat der Gedanke das „nonum prematur in annum" für sich, denn ich habe ihn schon vor diesem Zeitraume in Möhler's Schriften gelesen, indem er will, daß wir beide Katholiken wie Protestanten, demüthig

bekennen sollen: „wir haben beide gefehlt!“ — Nur muß ich vor Allem bemerken, daß man die Rückkehr zum Thomas nicht versteht oder schlecht versteht, wenn man den Abfall von Thomas nicht versteht oder schlecht versteht. Betreffs dieses Abfalles im Allgemeinen habe ich eine doppelte Bemerkung hier zu machen:

1. Unter Abfall von Thomas verstehe ich den Abfall von der alten Doctrin, deren vollgültiger und universeller und genialster Repräsentant Thomas ist. Es wird unnöthig sein, dieses zu distribuiren und auszuführen, da ich fast Alles schon niedergeschrieben habe in meiner „Schule rc.“

2. Der Abfall von Thomas d. h. von dieser alten Doctrin, ist noch lange nicht in seinen Hauptprincipien anerkannt und gewürdigt. Vielleicht aus zu großer Friedens- und Nächstenliebe habe ich, auf Kosten der Wahrheit, bis dato noch lange nicht Alles gesagt, was ich mit größtem Fug und Recht sagen konnte. Daher mußte es kommen, daß ich mich gar häufig mit allgemeinen Ausdrücken begnügen mußte, ohne ins Specielle einzugehen. Jetzt aber, da man meine Vorsicht und Behutsamkeit nicht verstehen will, werde ich gezwungen weiter ins Specielle zu gehen.

Aber ich will mich trotzdem noch nicht weiter treiben lassen, als vorerst Noth thut, selbst auf die Gefahr hin, daß man mich noch nicht versteht. Zwei Dinge will ich als radicale und fundamentale thomistische Lehren herausheben, die von denen selbst verlassen worden sind, die man annoch Thomisten zu nennen beliebt und von denen ich gerade zu, eben wegen dieses Abfalls, behaupte, daß sie mit Unrecht den Namen Thomisten führen. Die Eine Lehre ist die über „das Ver-

hältniß der caussa prima zur caussa secunda. Die andere Lehre ist die von den eingebornen Ideen. Die letztere Lehre will ich im III. Th. dieser Schrift vornehmen. Die erstere will ich aus Friedensliebe absichtlich erst halb (im II. Th.) nehmen. Sollte man mich aber gar nicht verstehen wollen, weil man vielleicht so sehr in die Ansichten einer gewissen Richtung von Zeitwissenschaft verstrickt ist, daß man meint, diese Richtung sei sowohl die Thomistische, als die sententia communis, dann wollen wir sehen, was weiter zu thun ist.

Man sieht, ich liebe es, langsam voranzugehen, und daß ich der Ansicht bin, daß das Werk der Regeneration der Wissenschaft nicht auf Einmal sich zu begeben hat. Eine gegnerische Richtung, die sich auch „thomistisch" nennen will und es zum Theil auch ist, hat mit einer solchen apodictischen Sicherheit, als wäre die Sache ausgemacht, als wäre ein sententia communis da, wo nur ein sententia valde particularis vorhanden, aber mit einer Ignoranz sonder Gleichen, Thesen in die Welt geschickt, vor denen ich mich gehorsamst bedanke, um Geduld im höchsten Grade üben zu können meiner Seits. Weil ich eben Bescheidenheit und Friedensliebe wünsche, so schwieg ich, und schweige ich von solchen Sachen. Fährt man gegnerischer Seits aber fort, solche Arroganz zur Schau zu tragen, dann wird man es nicht übel nehmen, wenn ich mit eigentlichen Controverspuncten hervortrete. So ist, um von anderen Sachen zu schweigen, die Annahme der „eingebornen Ideen" eine Thesis, die so diamentral, so radical, so fundamental in Widerspruch steht mit der Lehre des h. Thomas, daß Einer, der diese Lehre annimmt, oder auch nur „diese Lehre dahingestellt" sein läßt, als seie sie schier nicht ausgemacht,

durchaus nicht den Namen eines „Thomisten“ verdient, sondern der ärgste Antithomist genannt werden muß. — Das Vorliegende führt mich auch auf eine Bemerkung anderer Art, hier nothwendig: Bei dem großen Mangel an Festigkeit in den Principien der Wissenschaft einer Seits, und bei der zu guten moralischen Disposition rücksichtlich der Friedensliebe und Nächstenliebe anderer Seits ist man in Deutschland sehr schlecht disponirt zu wissenschaftlichen Discusionen. Die Guten d. h. die guten Willens sind, meinen, es würde durch solche Debatten der Einigkeit und Liebe geschadet, und Aergerniß gegeben — den Protestanten gegenüber. Das ist eine radical falsche Ansicht, die ich aus Grund meiner Seele hasse, weil sie dem Eingange der Wahrheit viel mehr schadet, als nützt. Wir haben hier abermals den ecclatantesten Beweis, wie wenig man heutzutage „Principien“ zu würdigen weiß. Die Sache ist diese: Wir Katholiken sind einig im Princip d. h. in dem Princip, wodurch wir formell katholisch sind: das ist die Infallibilität der Kirche und die Obedienz gegen den h. Vater. „Roma loquuta est — res finita est.“ Spricht Rom, so schweigen wir Alle und reden mit Rom Eine Sprache. Wir erwecken unseren Glauben also: „dieses und Alles Andere glaube ich, weil du, o Gott, es geoffenbart und deine heilige katholische Kirche vorstellt zu glauben.“ Ein solches Glaubensprincip fehlt den Protestanten total; sie haben gar kein Princip, was wirklich die Natur eines Princips haben könne. Diese Unmöglichkeit habe ich in meiner „Schule ꝛc.“ I. Bds. bewiesen. — Principien schlagen aber immer und überall durch: principielle Einheit ist die formale Einheit. Die materiale Einheit in Allem und Jeden braucht nicht

anders vorhanden zu sein, als im Princip, um so allmählig auch die materiale Einheit erlangen zu können, wenn Gott das will. Aber man muß sich nicht verleiten lassen zu meinen, daß bei jedem Streite über dieses oder jenes Materiale, über diese oder jene noch nicht ausgemachte Sache, die Einigkeit des Princips litte. Gott bewahre! Gerade umgekehrt: die Einigkeit, Festigkeit, Unerschütterlichkeit im Princip ist 1) der feste Stütz- und Haltpunct, wodurch Discusionen möglich werden, und 2) jener Zufluchtsort, der durch Discusionen gerade am meisten schätzen gelernt, und so um so unerschütterlicher festgehalten wird. Die Protestanten können gar keine Discusionen führen: es ist das auf Seite der Protestanten eine völlige Absurdität, weil kein Princip vorhanden ist, wodurch die Discusion ihrem Ende zugeführt werde; wo kein principium ist, da kann auch kein principiatum sein. Bei den Protestanten ist kein Glaubensprincip (die, welche man als Principe angibt, können keine sein, weil sie alle, sammt und sonders, noch ein endgültiges entbehren; wo aber vor dem primum noch ein primum vorausgehen muß, da ist das erst genommene primum kein primum d. h. kein principium), also ist bei ihnen auch kein formaler Glaubensact möglich. Das ist die specifische Differenz im Princip zwischen Katholik und Protestant. Hierauf und auf Nichts Anderes — vorerst wenigstens — ist die ganze Aufmerksamkeit zu richten: auf das Princip, das Glaubensprincip. Alles Andere sind vergebliche Discusionen — Schwertstreiche in der Luft! Den Protestanten gegenüber müssen wir Katholiken, wenn wir uns rühmen wollen im Herrn, mit diesem Princip uns rühmen. Das müssen wir stets und überall her-

vorheben! Da müssen wir belehren! da müssen wir angreifen! da ist die wunde Seite des Protestantismus! da muß curirt werden! Hier ist die ganze Macht unserer Seits! hier unsere Kraft, unsere Unerschütterlichkeit! unsere Unbesiegbarkeit! Hier, hier im Princip! Wollen wir von Einheit sprechen: hier müssen wir vorzugsweise von Einheit sprechen; aber nicht eine vorgeblich, mehr und mehr, große Einigkeit in materieller Hinsicht vorschützen, die nicht vorhanden zu sein braucht und nicht vorhanden ist. Wenn wir Katholiken unter uns Streitigkeiten in wissenschaftlichen, ja in materiellen Glaubenssachen (denn NB. das beachte man: in formaler Hinsicht ist bei uns ein Streit unmöglich, wegen der Einigkeit im Princip) mit einander streiten, so müssen wir das nicht verheimlichen wollen; wir brauchen es nicht zu verheimlichen, und es würde der Sache schlecht, sehr schlecht gedient sein, wenn wir es verheimlichen wollten. Gerade diese Verheimlichung wäre das Allergefährlichste! Wollen wir „Streitigkeiten" oder besser Discusionen über nicht ausgemachte Sachen, mit dem Worte: „Wunden" bezeichnen, so kann das in gewissem Sinne, aber in einem sehr uneigentlichen Sinne, wohl geschehen. Aber dann sage ich: Wunden heilt man nicht durch's Verbergen derselben! Nein, bekennen wir den Protestanten gegenüber frank und frei dasjenige, was noch eine offene Streitfrage ist, in vollem Maaße. Diese Offenheit wird uns Ehrfurcht von Seiten des Protestanten ärndten lassen. Diese Offenheit beweiset unsere Wahrheitsliebe! Diese Offenheit beweiset unsere Freiheit! Diese Offenheit beweiset unsere Demuth! Diese Offenheit beweiset unsere Stärke! Diese Offenheit beweiset unsere Unbesiegbarkeit! Diese Offenheit wird uns den Sieg bringen! Fort also

mit einer Prahlerei, die keine begründete ist! Fort mit einer Prahlerei, mit Einheit, da, wo sie nicht zu sein braucht! Fort mit einer Prahlerei, mit Einheit, da, wo sie factisch nicht ist! Fort mit aller menschlichen Klugheit oder Schlauheit, die auf die Dauer nicht Stich halten wird und nicht Stich halten kann! Fort mit einer Friedensliebe, die auf Sand gebaut ist! Fort mit einer gutmüthigen Nachsicht, die bei ehrlichen Leuten lächerlich wird! Offenheit! — Aufrichtigkeit! — Wahrheit! das sei unser Sieg! — Zwar können wir Katholiken schon einer großen auch materiellen Einheit uns rühmen; die fundamentalsten Doctrinen sind, so weit Noth thut, fixirt; die Einheit ist da auch materiell. Blind müßte ein Protestant sein, der das nicht sehen wollte! Aber groß ist auch noch das Gebiet derjenigen wissenschaftlichen Fragen, worüber unsere Kirche noch nicht entschieden hat. Hier bewegen wir uns, je nach dem Spielraume, den uns die Kirche noch läßt, je nach Maaßstab der größeren oder geringeren Entfernung oder Annäherung an definirte Dogmen. Hier bewege sich die wissenschaftliche Discusion unter Aufdeckung der ganzen Sachlage. Hier zeige sich die Kraft, welche uns ein Princip gibt! Hier zeige sich die Gewandtheit des Intellects, wie sie gehoben wird durch vorausgegangene kirchliche Determination einer Wahrheit! Hier zeige sich der intellectus fide illuminatus. Das wird unser Sieg sein! „Non coronabitur nisi qui legitime certaverit“! — Das, um auch dies noch hinzuzufügen, das sind Grundsätze, die in Rom herrschen: — ich denke, Rom braucht sich dessen vor Deutschlands wissenschaftlichen Tribünen nicht zu schämen — und Deutschland braucht sich Rom's wissenschaftlicher Katheder nicht zu schämen. Sapienti sat! —

Schließlich kann ich doch nicht umhin, gegenüber den mir gemachten Aeußerungen „man seie mit mir einverstanden, man habe den Thomas bisher zu sehr vernachläßigt, aber ich treibe die Sache zu weit, und auf die Spitze, erhöbe Thomas zu hoch und erscheine leidenschaftlich 2c. 2c., und schade so der guten Sache" — mich über diese weise scheinende Vornehmheit und Klugheit dahin auszusprechen, daß solche Insinuationen bei mir total fehlschlagen, weil sie offenbar eine petitio principii in sich schließen. Erst muß der Beweiß geliefert werden, daß man Thomas gründlich verstehe: dann will ich mir solche Correcturen gerne gefallen lassen und in aller Ehrfurcht darauf erwiedern; bis dahin die Versicherung: ein Thomist steht ganz gewaltig fest! —

„Dilexi judicium et justitiam — et odio habui iniquitatem! propterea moriar in exilio". —

I. Theil.

Fortschritt.

Daß in gegenwärtiger Zeit eine Regeneration in den Wissenschaften, vor Allem in der Philosophie, vor sich gehe, darüber braucht keine Rede mehr zu sein. Es ist das eine allgemeine anerkannte Thatsache. Uebereilung in diesem Zugeständnisse, d. i. im Zugeständnisse der Nothwendigkeit und factischen Vorbereitung einer Regeneration, welche immer sie auch sein mag, — ist nicht mehr zu fürchten. Das Bewußtsein dieses Regenerationseintritts datirt sich nicht erst von gestern oder ehegestern. Mehr denn zwei Decennien sind verflossen, seit dieses Bewußtsein schon zur vollen Klarheit durchgedrungen: solcher Zeitraum reicht hin, um alle diejenigen, welche von der Nothwendigkeit einer Regeneration, namentlich der Philosophie, sprechen, gegen Uebereilung im Urtheil sicher zu stellen.*)

*) Baader und Günther, beide waren völlig durchdrungen von diesem Bewußtsein, wie factisch vorliegt. Im Jahre 1840 sagte Baader zu mir: „wir leben in einer Krisis — es wird eine Häutung vor sich gehen."

Eben so wenig kann es nunmehr noch irgend welchem Zweifel unterliegen, daß hier der Begriff „Regeneration“ nicht etwa blos — in sensu accomodo — als Verjüngung, Stärkung, kräftigerer Fortführung guter, aber nicht zur Thätigkeit übergegangener, nicht in Betrieb gesetzter Wahrheiten genommen werden soll. Es handelt sich nicht um eine Regeneration, wie sich solche, beispielsweise, in der Natur begibt, die nach des Winters Erstarrung im Frühjahr eine neue Welt aus sich gebiert und wie verjüngt in neuer Pracht ihre alte Herrlichkeit entfaltet durch ihre sich stets gleichen Principien. Es handelt sich nicht um eine Regeneration ähnlich der, wodurch der Vater sich verjüngt fühlt in dem aufblühenden, hoffnungsreichen Sohne, der, zur größten Freude des hinwelkenden Greises, in neuer Kraft den ganzen Character des Vaters repräsentirt und dessen noch unvollendete Ideen zu realisiren verspricht. Es handelt sich nicht um eine Regeneration, wie solche sich bei einem durch unverschuldetes, plötzliches, etwa z. B. Brandunglück, getroffenen, niedergeschlagenen und banquerutt erklärten Handelsmanne einstellt, wenn er etwa das große Loos gewinnt und nun sein altes Geschäft nicht blos erneuern und fortsetzen, sondern ausdehnen und vervollkommnen kann — in gleichem Geiste, nach denselben kaufmännischen Grundsätzen, die ihn bisher geleitet. Nicht um eine Regeneration handelt es sich, wie wenn ein altes, aber solides, Gebäude — sei's in moderner oder altmodischer — Tünche restaurirt wird und, wie verjüngt in neuer Frische prangt. Nicht also soll die Regeneration verstanden werden, auf welche die Gegenwart ihre intellectuellen und moralischen Kräfte zu verwenden sich besinnt. Der Umschwung in der Wissenschaft — wir sprechen hier zunächst von der Philoso-

phie, weil hier die motio matrix für alle Wissenschaft — dieser Umschwung, welcher schon in gewaltiger Bewegung kreist, wird deßhalb mit Recht und im eigentlichsten Sinne Regeneration genannt, weil die vor sich gehende Neugestaltung eine principielle Neugestaltung der Principien besagen soll. Also nicht etwa eine erneuerte, erweiterte, verjüngte Application ausgemachter, bekannter, allgemein angenommener und allgemein herrschender Principien, sondern — im Gegensatze zu den bis anher herrschenden zwiespaltigen Principien — eine radicale Revision eben dieser Principien ist mit der Regeneration gemeint. Kurz: Es handelt sich um die Principienfrage. Nichts Anderes, — nichts mehr und nichts weniger — das ist die Sache mit einem Worte: die Principienfrage! das ist die Regeneration! Wer hier bemänteln will, beschönigen oder auszuweichen versucht in irgend welcher Weise, der dient der Sache schlecht, denn er spricht offenkundig der Wahrheit nicht das Wort oder sucht die Wahrheit nicht! Wie nach Augustin der erste Schritt zur Besserung das Anerkenntniß und Bekenntniß eigener Sündhaftigkeit ist: gerade so ist der erste Schritt zur Erlangung der Wahrheit die Anerkenntniß und das Erkenntniß, nicht in der Wahrheit schon zu sein. Wie dann weiterhin die moralische Besserung nur gleichen Schritt hält mit der mehr oder weniger tief gehenden Anerkenntniß eigener Schuldhaftigkeit und Verkehrtheit, so auch kann das Streben nach Wahrheit in intellectueller Hinsicht nur genau in dem Maaße Statt finden, als die Anerkennung des Nichtbesitzes der Wahrheit vorausgeht, so daß eine radicale Heilung auch eine Anerkenntniß radicalen Irrthums voraussetzt. Wenn ich ein Ziel erreichen kann, muß und

will, so wächst der Eifer im Verfolgen des Zieles genau in dem Maaße, als ich erkenne, daß ich noch mehr oder weniger weit vom Ziele entfernt bin.

In diesem Sinne habe ich in meiner Schrift von „der Lehre des heil. Thomas über die Bescheidenheit und Demuth" mit voller Entschiedenheit diesen Defect der Principien in der Philosophie als den Grundcharacter unserer Zeit hingestellt, während ich in jeder anderen Hinsicht hoffen darf hinreichendes Lob ausgesprochen zu haben. Es thut aber augenscheinlich Noth, auf diese Sache zurückzukommen. Es sind seit dem Erscheinen der ersten Hefte meiner Schule eine Reihe von philosophischen Schriften erschienen. Was ist nun das vorliegende Resultat dieser philosophischen Bestrebungen? Dieses: Nicht ein einziger Autor ist mit dem Anderen einverstanden, — und das nicht etwa in Nebensachen, wenn das, dann würde ich wahrlich nicht viel Aufhebens davon machen—, nein, principiell ist Keiner mit dem Andern einverstanden. Der principielle Standpunct ist verschieden, und zwar so vielfach verschieden, als viele Autoren aufgetreten. Mag immerhin Ein oder das Andere Princip, oder auch mehrere zugleich bei dem Einen und dem Andern Autor zusammenfallen; eine völlige Einheit, eine völlige Concordanz aller Principien ist nicht vorhanden. Sei's, daß bei dem Einen das eine oder das andere Princip mehr vorhanden ist, als bei dem Anderen, oder sei's, daß ein und dasselbe Princip specifisch verschieden verstanden wird, oder sei's, daß die Verbindung selbst unter den gemeinschaftlichen Principien eine principiell verschiedene ist: immerhin ist die principielle Verschiedenheit, die principielle Abweichung factisch vorhanden. Und da werde ich nicht ablassen, mit dem Engel der

Schule in die philosophische Welt mit allem Ernste hineinzurufen: „error in principiis parvus fit maximus in fine“! Wer diesen Satz jetzt, nachdem eine zweitausendjährige Geschichte der Philosophie vorliegt, nicht fassen kann, der taugt überhaupt nicht für die Philosophie, der erklärt sich vollends beruflos, im Reiche der intellectuellen Wahrheit zu arbeiten, der ladet eine Verschuldung sonder Gleichen auf sich, wenn er, in solch völliger Unkenntniß und Unbesonnenheit, das Wort nehmen will. Hiemit will ich in ernstester Rüge die Thatsache hervorheben, daß sich gerade jetzt, wo es sich, wie keinem Sachverständigen entgehen kann, um die principielle Grundlage der Philosophie handelt, Autoren gefunden haben, die durch ihre Schriften über Philosophie beweisen, daß sie in völliger Unkenntniß des Alterthums sich befinden. Man geht mit einem oberflächlichen Dogmatismus und einer noch oberflächlicheren Erkenntnißtheorie daran, ein System aufzubauen, worin eine solche Verwirrung der Begriffe herrscht, daß eine Correctur, eine Recension gar nicht möglich ist.

Steht es einmal fest, daß wir in einer principienhaften Crisis uns befinden, steht es ferner fest, daß eine principienhafte Crisis keine Kleinigkeit, keine Bagatellsache ist, steht es endlich fest, daß es bei solchen Radical-Regenerationen einer ganz besonderen Umsicht, Behutsamkeit und Besonnenheit, einer ganz exacten Einsicht in das, was schon gewesen, also in das Alterthum bedarf, steht Alles das fest: so ergibt sich die ungeheure Verantwortung, welche derjenige übernimmt, der das Wort im Ernste ergreifen zu müssen glaubt. Wenn je eine Pflicht ernst und heilig zu nennen, dann ist sie es sicher hier, wie jetzt die Sachen stehen. Alles vereinigt

sich, um dem Philosophen das Gewissen zu schärfen: die Destruction einer dreihundertjährigen, reformatorischen, antikatholischen Wissenschaft — und damit weiß Gott wie viel weiterhin noch —, anderer Seits aber zugleich die Ehrenrettung der katholischen Wissenschaftlichkeit und Wissenschaft: — das sind die beiden Momente, die auf dem Spiele stehen; damit aber, wer wollte es leugnen, nach dem es hundert und hundertmal von den tüchtigsten Gelehrten ausgesprochen, damit aber, sage ich, Kirchen-, Staats- und Völkerwohl! Man müßte den ganzen Character, die ganze Organisirung, den ganzen scintifischen, mercantilen und politischen Connex der Jetzzeit verkennen, wenn man die ganz außergewöhnliche Gewichtigkeit principieller Agentien verkennen wollte, welche jetzt in das Räderwerk des Weltmaschinismus einzugreifen vermögen. Der Protestantismus hat sich fortgebildet bis zur Rückkehr in Principlosigkeit. Die protestantische Wissenschaft hat sich abgelebt. Das geistige Bedürfniß für intellectuelle Ideen ist vorhanden. Die Schwindelei der Handelsspeculation wird sicher, so Gott will, bald zur besonnenen Ruhe des stabilen Handels zurückkehren. Die Macht des religiösen Bewußtseins ist schon ziemlich groß geworden, trotz aller satanischen Anstrengungen zur Destruction des „Geistes von Oben." Die Unsicherheit in der Philosophie gibt hinreichend lockern Boden zur gedeihlichen Aufnahme des Saamens der Wahrheit. Unter solchen Verhältnissen, bei solchen Umständen kann ich es nur als ungeheure Leichtfertigkeit und Unbesonnenheit characterisiren, ohne ganz exacte Kenntniß dessen, was da gewesen ist in der wissenschaftlichen Welt, ohne die allergewissenhafteste Erwägung der Lehre der Vorgänger, der Alten, der von der Kirche autorisirten Lehrmeister ans Werk

zu gehen. Man mag weiter gehen, als die Alten; gut; ich habe noch keine Silbe niedergeschrieben in dem Sinne, als sollte eine Stagnation in der Wissenschaft eintreten; im Gegentheil, ich bin für den Fortschritt mit ganzer Ehrlichkeit. Aber, ehe man eine bessere Einsicht in die Lehre der Alten sich erworben, wie bisher der Fall gewesen, muß ich den Rückschritt, sei's auch nur temporär, als Fortschritt erklären. Erst muß man die Alten wieder kennen, durch und durch kennen. Das aber ist nicht der Fall. Man kennt die Alten nicht. Man kennt sie schlecht. Man legt sie schlecht und verkehrt aus. Man kann nicht über sie richtig urtheilen. Denn zur richtigen Beurtheilung gehört ein richtiger Maaßstab. Zum richtigen Urtheile gehören richtige Principien. Zum vollständig richtigen Urtheile gehören vollständig richtige Principien. Ueber die Principien ist man aber eben im Streit, nicht meine ich, über die Principien der Alten, sondern über die Principien, die jetzt als Maaßstab gelten sollen. Wie in aller Welt soll da nicht Besonnenheit Noth thun! Soll da nicht Bescheidenheit und Vorsicht zu beobachten sein? Weil man diese Besonnenheit, diese Bescheidenheit und Vorsicht nicht hat, so kommt es, daß man Carricaturen der Alten zur Schau trägt und der Wahrheit ins Gesicht schlägt. Sollte es sich herausstellen — und die Wahrscheinlichkeit kann keinem eine unbedeutende, zu verachtende sein — sollte es sich aber herausstellen, daß die Alten die Wahrheit erkannt, wenigstens die principielle Grundlage richtig gelegt haben: wehe dann denjenigen, die in dünkelhaftem oder leichtfertigem Uebermuthe dieselben ignorirt oder entstellt haben! Für wahr! ich möchte diese Schuld — am wenigsten in gegenwärtiger Zeitsituation — nicht auf meinem Gewissen

haben! — Wozu die Neuerungssucht fähig ist, davon hat uns eine traurige Vergangenheit im religiösen, wie im politischen Bereiche der Dinge hinreichend belehrt. Ist denn die philosophische Wahrheit eine solche, wo die Gebrechen der menschlichen Leidenschaften anderen Gesetzen unterliegen, als bei jenen?! — Man spricht und prahlt immer und immer von Fortschritt: gut, auch ich spreche und werde stets sprechen von Fortschritt; aber soll das denn stets ein Fortschritt in veritate *invenienda*, und nicht vielmehr in veritate *divulganda* sein?! Ich weiß wohl, und habe es schon von vornherein niedergeschrieben, daß Thomas, der englische Lehrer, kein Apostel ist. Aber, was er an Wahrheit hat, werdet Ihr so wenig umzustoßen vermögen, als die kirchlich geoffenbarte Wahrheit. Was er an Wahrheit hat, das wird ebenso unerbittlich sein gegen Euch, als die Kirche es ist gegen die Nichtkatholiken, wenn diese zu ihr sich wenden wollen. Hier gilt kein Transigiren. Die Wahrheit wird wohl alt, aber sie veraltert nicht; sie ist immer neu. Fortschritt ist nur — das halte man ernstlich vor Augen! — Fortschritt ist nur möglich auf dem Wege zur Wahrheit. Wo immer diese zu finden ist, sei's in der Vergangenheit, sei's in der Zukunft, dahin geht der wahre Fortschritt. Ist sie in der Vergangenheit vorhanden gewesen, ist man also von ihr abgefallen und abgewichen, so geht der Fortschritt nur durch Rückschritt, wenn man anders nicht will eine historische Lüge legitimiren und dem die Ehre zu geben sich weigern, dem die Ehre gebührt. Dieser historischen Lüge sich schuldig zu machen, dazu ist in der Gegenwart viel Versuchung vorhanden, und zwar wegen eines wissenschaftlichen Ueber- und Hochmuthes, der Aergerniß daran nimmt, wenn man es wagt, von Rück-

schritt zum Alten zu sprechen. Darum werde ich nicht ablassen, die Gegenwart des Stolzes, des Hochmuths zu zeihen, und ihr die Bescheidenheit und Demuth des englischen Lehrers allen Ernstes zu predigen, in allen möglichen Variationen, und hoffentlich wird gegenwärtige Schrift eine gar ecclatante Probe abgeben, wie man nach Vorgang des Engels der Schule in der Wissenschaft Demuth zu üben hat, wenn man der Wahrheit sich erfreuen will.

Fortschritt! Fortschritt! Das ist der immer wiederkehrende Begriff, den anher die Protestanten sich mußten immer von Neuem erläutern lassen durch die Katholiken, die an der alten Wahrheit festhalten. Aber nunmehr ist es Zeit, selbst die katholischen Philosophen über diesen scandalös gemißbrauchten Begriff aufzuklären. Traurig allerdings, aber wahr ist die Sache! Darum muß ich abermals, wenn auch bis zum Ueberdruß, auf diesen Begriff zurückkommen, und zwar in sofern, als sich noch gar zu häufig ein grundwesentlicher Irrthum, eine wesentlich falsche Fassung in diesen famösen Begriff einschleichen will, selbst von Seite derjenigen, bei denen das am allerwenigsten der Fall sein sollte. Ich habe in der Schrift über „Bescheidenheit und Demuth 2c. 2c." niedergeschrieben: „wie, wenn andere, überirdische Elemente eingreifen in die natürliche Entwickelung der natürlichen Dinge?! Dann allerdings fällt die gang und gäbe gewordene Theorie von Fortschritt total"! Jedem Katholiken muß es aber bekannt sein, daß eine übernatürliche Erleuchtung auch in natürlichen Kenntnissen, ein übernatürlicher Eingriff und Impuls auch in der natürlichen Entwickelung der Wissenschaft Statt finden kann und wirklich Statt gefunden hat. Wer meint, wir

wären damit aus dem Gebiete der Philosophie in das Gebiet der christlichen Theologie übergegangen, der hat schlechte Begriffe von christlicher Theologie und eben so schlechte von Philosophie. Wir kommen weiter unten auf diese Sache zu sprechen. Hier genügt es, an die für jeden Katholiken unumstößliche Wahrheit zu erinnern, daß eine außergewöhnliche Erleuchtung auch in natürlicher Erkenntniß Statt finden kann. Wie nun, wenn das wirklich bei den Vätern und Lehrern der Kirche der Fall gewesen ist?! Dann sage ich, fällt die gang und gäbe gewordene Theorie von Fortschritt total! Dann kann es sein, daß wir mit dem demüthigen englischen Lehrer bescheiden bekennen müssen: „non est exspectandum, quod sit aliquis status futurus, in quo perfectius gratia spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt, i. e. et tempore prius et caeteris abundantius“ (Sum. th. 1. 2. q. 106. a. 4.). Nimmt der gläubige Christ dann hinzu, daß es nicht mehr res integra mit dem Menschen, weder im Intellect, noch im Willen, ist, — und nimmt der Ungläubige die historische Thatsache der nicht christlichen Heidenwelt zu Herzen, daß man, statt die Wahrheit mehr und mehr zu pflegen, von ihr mehr und mehr abwich, sie entstellte bis zur scheußlichsten Carricatur: dann wird man begreiflich finden, daß es sehr gut der Fall sein kann, daß wir, seit dem großen, gewaltigen Abfall von der übernatürlichen Wahrheit durch die sogenannte Reformation, auch einen Abfall von der natürlichen Wahrheit zu beklagen haben können. Einen solchen Abfall auch von den natürlichen Wissenschaften, einen solchen graduell fortschreitenden Rückschritt in der natürlichen Ent-

wickelung der natürlichen Wissenschaften seit der famösen Reformation haben aber schon die allerwichtigsten Autoritäten behauptet und es hat sich diese Thatsache schon so sehr und so mannigfach bestätigt in allerlei Sphären der Dinge, daß bei einer solchen Behauptung nichts Auffallendes mehr zu fürchten ist. Daß wir Katholiken geraume Zeit nämlich im Schlepptau der protestantischen, falschen Entwickelung der Wissenschaft gefesselt gewesen sind, ist eine ausgemachte Sache; die Geschichte liefert täglich bis zu Thränen rührende Documente! Geist und Herz muß sich empören, wenn man nunmehr sieht, wie man uns Geschichte vorgemacht hat! War das Fortschritt? Und müssen wir nicht Alle einstimmig bekennen, daß dasselbe Manöver sich auf dem Gebiete der Philosophie wiederholt hat?! Ja, müssen wir offenherzig bekennen, selbst die hehre Theologie war durch die falsche protestantische Wissenschaftlichkeit aus ihrem vermeintlichen, angeblichen Fortschritt einer nicht kleinen Gefahr entgegengegangen?! So in vielen anderen Gebieten. Müssen wir also nicht offenbar von einem Rückschritt sprechen, den wir mit einer falschen Entwickelung zu machen das Unglück gehabt haben — und muß consequent nicht abermals von einem solchen Rückschritt die Rede sein, der als wahrer Fortschritt erscheint in dem Maaße, als ein Abfall, eine Verirrung, ein fehlerhafter Rückschritt vorhergegangen?! Wenn das nicht über die Maaßen klar ist, dann laßt uns Laternen nehmen, um die Sonne zu beleuchten!

Wenn mir je eine Sache als merkwürdig unter allen Merkwürdigkeiten vorgekommen ist, dann ist es die, daß man so leichthin die Alten für Strohköpfe hält, während wir selbst nichts besseres an die Stelle ihrer Theorien

zu setzen wissen. So sagte noch in jüngsten Jahren ein ausgezeichneter katholischer Gelehrter über Thomas: „Es ist zu bedauern, daß Thomas dem heidnischen Philosophen gefolgt; hätte er proprio Marte sein Werk gefertigt, so würde er ein Meisterwerk geliefert haben, — was nun nicht gesagt werden kann.“ Nicht doch, mein Herr! Gerade das ist das Meisterstück des Forschers nach Wahrheit, die Wahrheit heraus zu nehmen, wo immer sie ist! Gerade das ist das Meisterstück des Liebhabers der Wahrheit, daß er in Demuth den stolzen Egoismus tödtet und dem die Ehre gibt, dem Ehre gebührt! Gerade das hat den demüthigen Lehrer der Wahrheit zum Engel der Schule gemacht, daß er nicht eigenwilligen Eingebungen zu Sonderinteressen und Sonderlichkeiten gefolgt ist, sondern die ruhige Fortentwickelung der längst vorhandenen Wahrheit zu seiner Aufgabe gemacht hat. Dadurch ist Thomas der große Lehrer geworden und dadurch gerade wird er dieser große Lehrer bleiben. — Freilich, Ihr sagt und schreibt: „Thomas war der größte Mann seiner Zeit“! Ja wohl: „Thomas der größte Lehrer seiner Zeit!“ Erbärmliche Ausflucht! Soll das heißen: der Größte unter den Kleinen? Diese Frage gestellt zu haben, sollte hinreichen, um jene Floskel zu characterisiren. Sind die Heiligen auch etwa nur jeweilig die „Heiligsten ihrer Zeit“? Ist Thomas der Engel der Schule geworden und als Kirchenlehrer unter die vier größten gezählt, ohne ein Heiliger (d. i. nicht ein relativ, sondern absolut Großer) in der Wissenschaft zu sein? Ist das Zeugniß des Himmels: „bene scripsisti“ das relative Zeugniß für den besten unter den schlechten Scribenten? „Der Größte seiner Zeit“: ist dieser Titel das Zeichen Eurer Dankbarkeit dafür, daß

Ihr seine Texte als Belege für Eure Lehren citiren könnt und müßt? „Der größte Mann seiner Zeit“: Ist das der Mann, dessen Summe die ganze katholische Welt „die unsterbliche“ nennt? Ist das der Mann, auf dessen Lehre die berühmtesten Universitäten nebst mehreren Orden sich durch Eidschwur verpflichteten? Ist das der Mann, auf dessen Lehre noch jetzt die Päpste das „jusjurandum de sectanda ejus doctrina“ abzulegen erlauben? Ist das der Mann, dessen Werke allein auf dem Concil zu Trient gewürdigt wurden, an die Seite der h. Schriften und der kirchlichen Canones gelegt zu werden? Ist das der Mann, dessen Lehren, nebst denen des großen Augustinus, ein Papst „dogmata inconcussa“ zu nennen wagt, während Ihr die Correctur vornehmt? „Der Größte seiner Zeit“: ist das der Mann, dessen treue Schüler noch heute in Rom die Stimmen abgeben, wenn es sich darum handelt, Euere Neuerungen zu prüfen und in den Index zu setzen? Ist das der Mann, dessen Lehre heute, im Jahrhundert der Intelligenz, im Munde des obersten Wächters über die Wahrheit dazu dienen muß, einen gelehrten Irrthum eben dieses Jahrhunderts als Häresie zu condemniren? — Fürwahr! wenn die Distinctionsgabe weiter nicht geht, dann halte man sich an das Sprichwort der practischen Klugheit: „si tacuisses, philosophus mansisses“! Wenn der oberste Wächter der Wahrheit auf Erden an die Universität von Toulouse schreibt: „tenore praesentium vobis injungimus, ut doctrinam D. Thomae tanquam veridicam ac catholicam sectemini“, so ist es weder die particuläre Universität von Toulouse allein, noch auch die damalige Zeit allein, wofür jene Verpflichtung gilt. Oder ist es möglich, daß eine Doctrin für Toulouse eine

„veridica et catholica“ ist und sein soll, nicht aber für andere Universitäten?! Kann eine Doctrin zu damaliger Zeit eine „veridica et catholica“ genannt werden, während sie leicht möglich ein paar Jahrhunderte nachher als „non veridica et non catholica“ bezeichnet werden müßte. Läßt sich die Wahrheit drehen, wie eine wächserne Nase? — „Veritas manet in aeternum!“ — Ist die Katholizität der „doctrina catholica“ eine zeitweilige, d. h. eine Contradiction in sich selbst?! — Wohl fügt derselbe oberste Wächter über die Wahrheit weise hinzu: „et conemini totis viribus ampliare“. Aber ist dies „ampliare“ eine Destruction, sei's der Principien, sei's der einmal regelrecht entwickelten Wahrheit?! Ist dies „ampliare“ nicht vielmehr nothwendig, als eine erweiterte Application, sowohl der Principien, als der schon richtig applicirten Principien auf das immense Gebiet des nie völlig zu bemessenden Reiches der Wahrheit zu verstehen? Eine Reihe von Betrachtungen eröffnet sich mir hier; ich will mich der Kürze aber lieber zeihen lassen, als der Breite; deßhalb seien dieselben dem nachdenkenden Leser überlassen, oder auf andere Gelegenheiten aufbewahrt. Nothwendiger ist es, hier ein anderes Moment mit in die Betrachtung des Begriffs „Fortschritt“ aufzunehmen, ein Moment, das von der allergrößten Bedeutung ist, während es wissenschaftlich vielleicht am allerwenigsten gewürdigt worden ist.

Freilich steht, nach der Lehre des englischen Meisters, der Intellect simpliciter höher, als der Wille. Der Intellect ist die höchste und nobelste Fähigkeit des Menschen. Durch den Intellect wird die specifische Verschiedenheit des Menschen von dem Thiere constituirt. Durch den Intellect wird das mit den Thieren uns ge-

meinschaftliche Begehrungsvermögen erst ein Wille, ein vernünftiges Begehrungsvermögen. Der Wille ist eine blinde Macht, (potentia caeca), wenn nicht der Intellect ihm vorleuchtet. Im Intellect allein gründet in radice die Freiheit, welche gar nicht möglich ist ohne den Intellect. Der Intellect ist die höchste, vollkommenste, geistige Fähigkeit und deßhalb wird sich unsere höchste Vollkommenheit und Seligkeit — die visio beatifiva — nach Thomas im Schauen, d. i. im Intellect vollziehen. So stehen die Sachen simpliciter. Aber, was simpliciter der Fall ist, ist nicht immer der Fall, wenn man die Sache secundum quid betrachtet. Hier kann sich eine Sache vollends umändern, in so weit wenigstens, als eine solche Umänderung möglich belassen wird durch die natürliche Wesenheit der Dinge. In unserem Falle nun ändert sich bei gegenwärtigem Stande der Dinge (in praesenti rerum statu) schon deßhalb die ganze Sachlage, weil wir nicht in termino viae, sondern in ipsa via uns befinden, in statu generationis, in statu acquisitionis, in statu tendentiae ad veritatem, in statu desiderii, appetitus seu v o l u n t a t i s, so also, daß wir die Wahrheit als ein moralisches Gut zu betrachten haben, das in moralischem Streben zu erlangen ist. Diese moralisch richtige, geregelte, wollende Situation ist die conditio sine qua non für das dereinstige Schauen der Wahrheit. Diese „conditio sine qua non“, als absolut nothwendig vorhergehend, ist mithin j e t z t d. i. secundum quid, — j e t z t d. i. in praesenti rerum statu — die H a u p t s a c h e. Wie überhaupt jedes Mittel zunächst als Zweck, als finis proximus betrachtet werden kann und muß, während dieser finis proximus wieder medium wird zu einem finis ulterior: so muß auch

hier die moralis perfectio voluntatis als nächster und in so fern (in praesenti rerum statu) als höchster Zweck angesehen werden. Das hindert dann nicht, daß, nach Eintritt der in letzter Instanz eintretenden Vollendung durch den finis absolute ultimus, dasjenige wieder in die Reihe der Mittel tritt, was vorher Zweck war. In gegenwärtigem Zustande dieses prüfenden Erdenlebens handelt es sich nun aber eben um die moralische Befähigung, um die moralische Vollkommenheit, um die moralische Heiligung, um dadurch der endlichen Anschauung der Wahrheit würdig befunden zu werden. In diesem Sinne lehrt Thomas, steht die Liebe (d. i. die moralische Vollkommenheit des Willens) höher als der Intellect, als die Erkenntniß: „melius est Deum diligere, ac cognoscere." In diesem Sinne ist das herrliche erste Capitel des ersten Buches der Nachfolge Christi geschrieben, wo es heißt: „Quid prodest tibi, alta de Trinitate disputare, si careas humilitate, unde displiceas Trinitati? Vere, alta verba non faciunt sanctum et justum; sed virtuosa vita efficit Deo carum!" und im zweiten Capitel daselbst: „melior est profecto humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus philosophus, qui se neglecto, cursum coeli considerat!" — Man wird sich nicht beikommen lassen, bei dieser Theorie einzuwenden, daß die Wissenschaft darunter litte. Ist doch eben diese Lehre im eigentlichen und strengsten Sinne eine rein wissenschaftliche. Dazu kommt die Lehre: daß man eben nicht lieben kann, was man nicht kennt; daß man nur in dem Maaße lieben kann, als man den zu liebenden Gegenstand kennt. Aber ein Anderes ist die practische, ein Anderes die speculative Erkenntniß, und wiederum ein Anderes ist die nothwendige,

ein Anderes die integrirende Erkenntniß, und abermals ein Anderes ist die voraufgehende, den Willen regelnde Erkenntniß, und ein Anderes die, nach geregeltem, geheiligten Willen, zu erlangende Erkenntniß. Ein bekannter Satz der Peripatetiker ist: caussae sunt sibi ipsi caussæ. In unserer Materie: Erkennen und Wollen sind beide Ursachen, die sich wechselseitig stützen und heben. Der Wille geht voran quoad actum exercitii; der Intellect geht voran quoad actum specificationis. Liebt dann der Wille das objectum specificum, was der Intellect als liebenswürdig vorgestellt hat, so treibt der Wille mit erneuerter Kraft quoad actum exercitii; und so geht die wechselseitige Hebung voran, so daß jedoch der Intellect immer der Hauptregulator bleibt, selbst dann, wenn eben der Intellect urtheilt, daß hier oder dort, nun oder dann das exercitium voluntatis als Hauptsache zu betrachten sei, nachdem ein gewisser, hinreichender Grad der Erkenntniß erlangt worden ist. Das wird genügen gegen die mögliche Einwendung, welche ich eben angedeutet habe.

Da nun unser gegenwärtiges Leben eine Uebergangsperiode ist, nicht letzter Zweck, sondern Mittel zum Zweck; da dieser Mittelzustand eine Prüfungsperiode ist, wornach sich entscheidet, ob wir zur weiteren Erkenntniß, zur finalen Erkenntniß, zum endlichen Schauen der Wahrheit zugelassen oder von ihm ausgeschlossen werden; da diese Entscheidung von der moralischen Güte des Willens als solcher abhängt, also die absolute conditio sine qua non für das Eingehen ins Reich der Wahrheit ist; da somit in diesem Leben die Hauptsache in der Rectification des Willens besteht: so ergibt sich das „secundum quid," nach welchem für uns das Verhältniß von Intellect und Willen sich umändert. — Ist diese Sache aber richtig —

und es werden alle eure dialectischen Künste nie dahin kommen, dieses „secundum quid“ hinweg zu demonstriren — dann ist der ganze Begriff von Fortschritt, wie er gang und gäbe ist selbst noch unter den bessern und gescheiteren Scribenten, dieser Begriff, wie man ihn tagtäglich bis zum völligen Ekel lesen muß, dann, sage ich, ist dieser einseitige Begriff von wissenschaftlichen Fortschritt, wie ihn die Gegenwart noch immer mit den Protestanten festhält, und zwar mit einer eisernen Zähigkeit festhält, daß man darin die allergewaltigste Versuchung des Lucifer, der die Erkenntniß versprach, finden muß, — dieser einseitige diabolisch verführende Begriff von Fortschritt ist dann radical zu Nichte geworden! Wer Ohren hat zu hören, der höre und wer Augen hat zum Sehen, der sehe hier! — Diesen Unterschied habe ich oben mit der Distinction von veritas invenienda und veritas divulganda gegeben. Wenn je eine Distinction von der allergemeinsten Einfachheit nothwendig geworden und eine Sache von allerhöchster Bedeutung daran sich zu knüpfen geeignet ist, dann ist es die hier gegebene, die ich, freilich zu kurz, wie es scheint, schon wiederholt niedergeschrieben habe. Jetzt aber will ich sie in ihrer ganzen Schärfe, in ihrer ganzen Tragweite, in ihrer das Gewissen aufregenden Bedeutung dermaßen hervorheben, daß des Herrn Wort an den Propheten sich erfüllen mag: „Vade et dices populo huic: audite audientes et — nolite intelligere; et videte visionem, et — nolite cognoscere. Excaesa cor populi hujus et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur et sanem eum!“ Wehe, wenn an den immer Suchenden das Wort des Apostels in Erfüllung geht:

„semper discentes, — nunquam ad veritatem pervenientes!“ — Die Auffindung der Wahrheit einer Seits, und die Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit anderer Seits — das ist die Distinction, bei welcher man freilich vielleicht auch noch mit sceptischem Sinne das Augustinische „quantum sapio, quantum capio, quid est hoc?“ wird appliciren wollen, damit der vorhin genannte Text des Propheten in Erfüllung gehen kann. — Vorab wollen wir aber zur Vorsicht eine Kleinigkeit ins Reine bringen, die der „Engel des Lichts" mißbrauchen könnte in seiner satanischen List, um den Worten unter dem Vorwande von gewaltiger Demuth von vornherein das Ohr zu schließen. Euer Begriff von Fortschritt, den ich der radicalen Falschheit zu beschuldigen mir erlaubt habe, und wegen dessen ich die Schuldigen eines heimlichen, ungeheuren Uebermuthes (d. h. wissenschaftlichen, hier nicht moralischen) ob der Verachtung der Altvordern anklage, dieser Euer Begriff von Fortschritt könnte Jemandem als Document für seine große Demuth eingeflüstert werden. „Estote prudentes sicut serpentes!“ „Orate sine intermissione!“ — Wie, wenn wegen dieser prätendirten Demuth der hl. Schrifttext Euch zuriefe: „noli esse humilis in sapientia tua, ne humiliatus in stultitiam seducaris!“ (Eccl. 13, 9.). Wo das Bereich der Wahrheit aufhört, da hört auch die Demuth auf. Denn: „Demuth ist Wahrheit." Eine Demuth, welche die Gaben Gottes nicht anerkannt, ist keine Demuth! Eine Demuth, welche die Gaben Gottes geringer schätzt, als sie sind, ist keine Demuth! Eine Demuth, welche die Gaben Gottes nicht in ihrer ganzen Größe, Reinheit und Wahrheit anerkennt und schätzt, ist keine vollkommene Demuth! Die Wahrheit aber ist ein Geschenk

des Himmels, eine Gabe Gottes, auch in natürlichen Dingen, um so mehr, wenn, wie bei dem englischen Lehrer sicher ist, durch besondere Erleuchtung in eben diesen natürlichen Dingen die Wahrheit erfaßt worden. Die Gaben des Himmels darf ich nicht in falscher Bescheidenheit mißkennen und verleugnen. Es wäre der schnödeste Undank und die größte Unbescheidenheit, wenn ich dieselben nicht gegen jedwede Unterschätzung vertheidigen wollte, nicht animo superbo, wohl aber magno animo! Will man einmal den wahren Begriff der Demuth miskennen und Stolz nennen, was keiner ist, sondern was eine Tugend ist, nun wohl, so spreche ich beispielsweise dem Protestanten gegenüber, und sei er auch der gescheidetste Kopf, der gelehrteste Philosoph, der berühmteste Litterat, und sei ich auch der einfältigste Mensch von der Welt, ich spreche als Katholik: alle deine Einwendungen, alle deine Zweifel, alle deine gelehrten Deductionen, deine ganze Pracht und Herrlichkeit im Bereiche des Talents, des Genie's und der Wissenschaft weise ich stolz zurück! denn ich bin stolz auf meinen Glauben, auf meine Wahrheit! ich lasse mich, so simpel ich auch bin, nicht beirren durch den ganzen Glanz deines wissenschaftlichen Ruhmes! ich erachte das Alles für Auskehricht in Vergleich mit dem hehren Kleinode, dessen ich mich erfreue, dessen ich mich rühme im Herrn! Du magst mit Fortschritt prahlen, so viel immer dein gewandter Geist dir möglich macht, ich erachte alle deine Fortschritte nur für völlige Rückschritte, so weit du dich mir nicht nahest! Keine Accomodation, keine Transaction, keine Nachgiebigkeit! Unerbittlich stehe ich dir hier mit schroffstem Eigensinne, wenn dir es so zu nennen beliebt, gegenüber! Wie am Felsen im weiten Meere müssen alle deine dialectischen Großprahlereien sich brechen

an der ewig unveränderlichen Festigkeit des Glaubens! Das ist das Hochgefühl dessen, der die Wahrheit besitzt — ein Hochgefühl, das um so edler ist, um so höher erhebt, je unerschütterlicher das Fundament der Demuth, des demüthigen Mistrauens auf sich selbst ist, worauf sich jenes basirt. Das Beispiel habe ich hier von vollends übernatürlichen Dingen gegenüber den natürlichen Dingen hergenommen. Meint Ihr, ich käme in Verlegenheit, wenn ich dieselbe Sache auf natürliche Dinge allein übertragen wolle? Nicht doch! Kännte ich in natürlichen Dingen blos die cartesianische subjective Evidenz als Criterium der Wahrheit, dann freilich würde ich in Verlegenheit kommen. Aber, Gott sei Dank, die Evidenz, worauf ich mich bei dem heil. Thomas und mit ihm bei der ganzen peripatetischen Schule, berufe und stütze, ist nicht diese subjective cartesianische, nicht die subjective der ganzen Neuzeit seit Cartesius, sondern die objective d. h. diejenige, welche nicht blos für mich oder dich, sondern für alle Welt derartig eine unerschütterliche ist, daß Jeder, auch der ärgste Skeptikus naturnothwendig sie appliciren muß, die Jeder, auch der ärgste Skeptikus, in dem ersten Schritte seiner intellectuellen und sensitiven Bewegung, wenn auch völlig unbewußt, in der That, immer und überall, ohne irgend welche Ausnahme, schon applicirt hat, weil sie eben nicht in des Menschen freien Willkühr steht, sondern naturnothwendig, also infallibel, immer vorausgeht. Wohl weiß ich, daß diese objective, metaphysisch gewisse Evidenz des principium contradictionis noch lange nicht überall vorhanden ist, wo wirkliche Erkenntniß Statt findet. Aber ich weiß auch, daß es außer dem Criterium dieser Evidenz noch andere Criterien gibt, die mich in ihrem Bereich eben so wenig im Stich lassen.

Es gibt namentlich ein Criterium der Autorität und der moralischen Gewißheit, welches zu einer so großen, so selbständigen, so unerschütterlichen Sicherheit auch in natürlichen Dingen sich fortbilden kann, daß es all' Euren Räsonnements Trotz zu bieten im Stande ist, so lange Ihr nicht ein höheres Criterium, einen höheren Schiedsrichter aufzuweisen vermögt, mag dann auch immerhin diese meine moralische Gewißheit noch so weit von übernatürlicher Glaubensgewißheit und natürlicher metaphysischer Gewißheit entfernt sein. — Und so verhält es sich in der That mit Thomas und seiner Schule. Sie hat eine zweitausendjährige Existenz hinter sich! In dieser ihrer zweitausendjährigen Existenz steht sie allen andern Schulen gegenüber ganz präcis in demselben Verhältnisse wie in einem anderen Bereiche der Dinge die katholische Kirche allen nichtkatholischen gegenüber steht. Principiell in sich einig, unverändert, nie erschüttert bis auf den heutigen Tag hat sie bis jetzt alle die verschiedenen Proteusgestalten der principiell wankenden Zeitphilosopheme ihrer unter sich selbst zerfallenen Gegner überlebt! Principielle Einheit ist ihr historisches Empfehlungswort geworden, während das Losungswort der gegnerischen Bestrebungen die scandalöse Devise geworden: Quot capita, tot sensus! Es gilt von diesen vollständig, was fortwährend von uns Katholiken den Nichtkatholiken zugerufen werden konnte: „Ihr seid einig im Protestiren gegen unsere Wahrheit — und — einig im Protestiren gegen Euch selbst: der Eine gegen den Anderen." Wollt Ihr deß zum Beweise ein argumentum ad hominem, so berufe ich mich auf das halbe Dutzend Autoren, die in der kurzen Zeit seit dem Erscheinen der ersten Hefte meiner „Schule" ꝛc. auf dem Gebiete der philosophischen Forschung aufgetreten sind.

Darüber weiter unten. Also, sage ich, diese meine moralische Sicherheit bei Vertheidigung der Doctrin des h. Thomas ist eine so große, daß ich, troß aller gegentheiligen, gelehrt scheinenden Declamationen, trotz all Eures Anstrengens, trotz allen Lobes, was man Euch als Männern des Fortschritts zu spenden sich beeifert, trotz all Euerer respectabelen Erudition in allen Gebieten des Wissens, doch frank und frei, unerschüttert, selbst auf die Gefahr, als Retrograder verschrieen zu werden, magno animo — auf Thomas und seine Schule mich berufe! Und merkwürdig genug: Ihr selbst, die Ihr mich zu bekämpfen Euch, direct oder indirect, anschickt, Ihr selbst bestärkt mich stets von Neuem in meiner Gewißheit! Ihr gebt nämlich zu, daß Thomas ein Genie sonder Gleichen ist; Ihr gebt zu, daß die peripatetische Schule Männer aufzuweisen hat, denen Keiner, wenn ihnen auch vielleicht gleich, doch nicht zuvorgekommen ist an Talent, Genie und Scharfblick! Was soll es z. B. heißen: wenn Werner im Beginne seines Werkes, das die Wiener Litt.-Zeitung so hoch erhebt, dem Genie und Scharfblick des h. Thomas ein solches Lob gibt, daß ich's unmöglich kräftiger auszusprechen vermag — und dann auf der letzten Seite desselben Werkes eine principielle Correctur eben dieses großen Geistes in Aussicht stellt, (denn: als intendirte Correctur müssen doch diese feinen Worte auf der letzten Seite des I. B. wohl gefaßt werden, weil der Recensent die Absichten des Verfassers zu kennen scheint und dies nicht nur nicht undeutlich, sondern geradezu ausspricht). „Wenn Thomas wirklich ein solches Lob verdient, wie Ihr ihm da gebt, wenn Thomas wirklich ein solches Genie gewesen, wie Ihr sagt, dann, denke ich, müßt Ihr erst andere Proben Eures Scharfsinnes ablegen, ehe Ihr Euch ans Corri-

giren zu geben habt! So schreibt man flagrante Contradictionen in ein und demselben Momente, in ein und derselben Recension, oder man tritt das Gesetz der Bescheidenheit mit Füßen. Ich komme hierauf später zurück. Hier genug davon. Meine moralische Gewißheit über die Wahrheit des englischen Meisters verbürgen mir andere Autoritäten, als Euere Lobeserhebungen, die eben so gut deßhalb so glänzend ausfallen können, um das Verdienst Eurer Correctur in desto größerem Lichte leuchten zu lassen! Meine moralische Gewißheit stützt sich eben so wenig auf eine Arroganz, vermöge deren ich mir beikommen ließe, scharfblickender sein zu wollen, als Ihr. Mit nichten! Schon hab' ichs gesagt und wiederhole es: ich will es hier durchaus nicht mit subjectiver Evidenz zu thun haben; und eben so wenig will ich, wenn ich von moralischer Gewißheit spreche, diese moralische Gewißheit als subjective gefaßt wissen. Bekanntlich gibt es eine subjective und objective moralische Gewißheit. Diese objective moralische Gewißheit ist die der objectiven Autorität, die nicht von meinem subjectiven Gutdünken abhängt. Diese objective, nicht von meiner subjectiven Einbildung abhangende Autorität habe ich, wenn auch äußerst kurz, doch in ihrer ganzen Gewichtigkeit im I. Hefte meiner „Schule 2c. 2c." hervorgehoben. Dabei habe ich, (vorsichtig genug, obschon es eigentlich für jeden Katholiken hätte überflüssig sein sollen) doch zugleich niedergeschrieben: „ich weiß wohl, daß Thomas kein Apostel ist". Wenn man nun aber doch immer, implicite oder explicite, mit dieser kindischen Floskel gegen die warmen Vertheidiger des h. Thomas operiren zu können glaubt, wie z. B. der Recensent des Werner'schen Werkes thut, so kommt

mir das unter aller Critik lächerlich vor. Oder meint Ihr, die Thomisten seien solche Plattköpfe, daß sie in demselben Momente, wo sie die Philosophie zu schützen sich anschicken, schon vergessen haben, daß sie den Glauben ruiniren!? Dann beweißt Ihr, daß Ihr eine sehr schlechte Distinctionsgabe habt, oder abermals das Gesetz der Bescheidenheit mit Füßen tretet, wie denn in der That der cit. Recensent Werner's sich in aller Naivetät beigehen läßt, niederzuschreiben: „Man könnte wohl fragen, ob selbst in der eigentlichen thomistischen Schule eine solche umfassende Kenntniß des heiligen Meisters zu finden ist, wie bei diesem deutschen Theologen und Philosophen"! Das ist doch wahrlich das non plus ultra von Arroganz und Lächerlichkeit, wie solches bis dato die Wiener Litt.-Zeitung noch wohl nicht erblickt hat. Der Recensent möge zur Buße für diese Albernheit, nach Durchlesung des II. Bds. desselben Werkes, S. 105. den „intellectus p a s s i v u s et p o s s i b i l i s" (man wird merken, daß ich die Sache „intellectus etc." nicht ohne Absicht auswähle) des Herrn Verfassers durch P. Guidi in Wien corrigiren und sich zeigen lassen, wie er im Widerspruch mit dem ibid. citirten Texten von Thomas steht. Weil es Sitte ist, heutzutage in Deutschland kleine Bußen aufzulegen, so möge diese kleine jetzt genügen, oder etwa, wenn der Recensent ein selbsteigenes Werk verrichten will, die Correctur der Citation des Textes S. 99. 2. „c. gent. I. 67." corrigiren und statt dessen ein anderes Buch derselben Summa und ein anderes Capitel notiren: dazu nämlich halte ich den großprahlerischen Recensenten wohl fähig, nicht aber dazu, Werner's Werk zu recensiren, (das ich freilich auch meinen Lesern weiter unten suo modo empfehlen werde — und ich hoffe dem

Verfasser wenigstens eben so viele Leser zu bewirken, als der Recensent).

Also, um auf meine moralische Gewißheit zurückzukommen nach dieser hoffentlich nicht unnützen kleinen Abschweifung: diese moralische Sicherheit ist aus zahlreichen und mannigfaltigen, äußeren und inneren, sich wechselseitig hebenden und stärkenden Verhältnissen und Umständen in unserer Sache so groß, daß sie ganz einzig in ihrer Art da steht, als ein festes Bollwerk gegen alle Arten von Sophistereien und Gelehrtheiten. Selbst Werner gesteht: „wo die Commentatoren des Guten so viel geleistet haben, brauchen wir nichts mehr hinzuzufügen" und gibt sich der Hoffnung hin: „Suarez, der letzte Commentator des h. Thomas, würde auch wohl der letzte bleiben"! Das unterschreibe ich durchaus nicht. Doch darum handelt es sich hier nicht. Nehmen wir das heraus, was daraus als hier zweckdienlich folgt: „die Application der thomistischen Principien wäre somit hinreichend weit und richtig vollzogen, — und — es handelt sich jetzt also nur noch um die Richtigkeit der Principien selbst; es handelt sich, wenn es sich anders um Etwas handeln kann, um die Correctur und den Fortschritt in den Principien als solchen selbst"! — Antw.: ich hab's Euch oben schon gesagt, Ihr selbst treibt durch Euer Gebahren und Euer Räsonnement meine moralische Sicherheit so hoch, daß ich fast kein Bedenken zu tragen brauche, anzunehmen, sie grenze an metaphysische Gewißheit, soweit die Natur der gewußten Sachen das zuläßt. Denn seht einmal: Entweder Ihr wißt gar nicht, was es heißt, wenn man von Principien spricht, und dann wächst meine Sicherheit über alle Maaßen, oder, wenn Ihr das versteht, Ihr schreibt die allerfrappante-

sten Contradictionen — und dann wächst abermals meine Gewißheit ins Unendliche. Betrachten wir diese Alternative näher: Princip ist das, von dem Alles Folgende ausgeht („quomodocunque procedat — Arist.“), von dem Alles Andere abhängt, nach dem sich Alles Andere so oder anders — und zwar wesentlich — umgestaltet. Princip ist das, worin, wie im Keime, das Ganze zu Evolvirende so eingeschlossen ist implicite, daß Alles Folgende nur explicite das im Princip schon Gesetzte ist. Ist also das Princip gegeben, so ist Alles gegeben! Dann ist jede Willkühr abgeschnitten. Dann kann, wie die Thomisten mit allen Peripatetikern lehren und wie die ganze philosophische Welt von jeher ohne alle Ausnahme gelehrt hat, noch lehrt und lehren wird bis ans Ende der philosophischen Tage, dann kann, sage ich, nur noch die Rede sein von etwaiger falscher, gegen die Regeln des richtigen Denkens (um nicht das Wort „Logik“ zu gebrauchen) vollzogener Application des Princips in der particulären Evolution der einzelnen Wahrheiten, die implicite schon wesentlich so oder anders im Princip determinirt waren. Diese richtige Application gesteht Ihr zu. Also handelt es sich um Correctur des Princips, wenn es sich in Eurem Sinne um Fortschritt handelt. Wo aber eine Correctur im Princip Statt findet, da wird, wie oben gesagt, eine wesentliche Veränderung vorgenommen. Wo aber eine wesentliche Veränderung Statt findet, da wird das Wesen verändert (damit ja für die Herrn kein Sprung statt finde!). Wo aber das Wesen verändert wird, da findet eine radicale und totale Veränderung Statt (folgt aus meiner propositio major). Wo aber eine radicale und totale Veränderung Statt findet, da findet eine We-

sensdestruction Statt. Basta! Ihr destruirt den h. Thomas! Ihr destruirt mit der Philosophie des h. Thomas consequent auch die Theologie des h. Thomas (scientiam, non fidem)! Ihr destruirt consequent radical und total die Autorität Eurer Kirche — wenigstens möglicher Weise! Letzteres deshalb, weil mehrere theologische Wahrheiten, die philosophische Wahrheiten zur Voraussetzung haben, und die thomistische Philosopheme sind, als Dogmen erklärt worden. Wird aber das Princip umgeworfen, wie immer, so muß ich mit vollstem Recht schließen, es wird das daraus Folgende wesentlich umgeändert! Und nun hört, wie der citirte Werner'sche Recensent schreibt! Einmal: „Thomas war der durchgebildetste Theologe, der je in der Kirche aufgestanden und in dieser Beziehung bis heute noch unerreicht dasteht" — und — ein Paar Linien weiter also: „aber das blieb und bleibt eine Frage, wie der Verfasser sehr richtig bemerkt, ob die von Thomas angenommene Philosophie zur speculativen Erfassung und Durchdringung der christlichen Glaubenslehren ausreichend sei!" und: „wie, wenn in der Geschichte der Schule und der Kirche sich längst herausgestellt hätte, daß die scholastische Speculation nicht ausreicht!" (Der Recensent wäre besser in dem Schlußworte „ausreicht" in consequenter Construction des Satzes im Conjunctiv geblieben: „ausreiche", und dann stehe hier vorläufig die kurze Antwort: „quod est demonstrandum," nicht aber, wie der Recensent insinuirt: „quod erat demonstrandum"). Was soll man zu solchem unsinnigen Gebahren der deutschen Wissenschaft sagen? Einzig dieses: „nesciunt, quid scribant"! Denn 1) „Thomas ist der durchgebildetste aller Theologen bis dato"; und 2): „seine Philosophie reicht nicht aus

zur Erfassung und Durchdringung der Glaubenslehren": d. h. „Keiner in der Kirche Gottes hat bis jetzt die Glaubenslehren erfaßt und durchdrungen". Dieser Satz, nicht blos als consequente Schlußfolgerung, sondern als das vom Recensenten selbst, mit anderen Worten freilich, Gesagte möge hinreichen, um den Recensenten der unübertrefflichsten Leichtfertigkeit im Räsonniren zu beschuldigen und ihn damit dem Bemitleiden zu übergeben. Die Summe des h. Thomas wird ihn schon seiner Zeit belehren, in wie vielfachem Sinne das Wort „erfassen" und „durchdringen" zu nehmen ist. Die Sache ist mir zu ernst, um mich mit solchen Taschenspielereien von Aequivocationen zu katzbalgen. Kehren wir zu unserer oben gestellten Alternative zurück, dieselbe fortsetzend also: der Principien sind nun entweder mehrere oder Eines. Wenn Eines: dann ist dasselbe entweder richtig oder nicht. Wenn richtig, dann fällt die intendirte Correctur weg; wenn unrichtig, dann ist die Correctur immer mit absoluter Nothwendigkeit eine principiell-wesentliche. Denn eine vorgeblich accidentale, integrirende, oder, wie immer man sie nennen will und mag, tritt sofort, als Principsmodification, ein in die wesentliche Natur eines Princips und übt consequent principiellen Einfluß auf Alles, was aus dem Princip, als dem Wesen, hervorgeht. Accidentale Principsmodification ist dieselbe Contradiction, wie accidentale Wesensmodification. Ein Dreieck ist ein Dreieck und bleibt's in alle Ewigkeit, ohne die geringste Addition oder Subtraction seiner wesentlichen, constituirenden Elemente zuzulassen, so wie die Zahl 3 und jede andere aller Modification ein für alle Mal Trotz bietet. Species sunt sicut numeri, invariabiles; non admittunt neque plus

neque minus.“ „Essentiae rerum sunt immutabiles“ (Thom. passim und mit ihm die ganze Welt). Wenn aber je Etwas, was es ist, wesentlich ist, dann sind es Principien! — Es erübrigt also der andere Fall: wenn der Principien mehrere sind. In diesem Falle muß 1) principiell die Multiplicität feststehen — und so kehrt meine vorhergenommene Schlußfolgerung regelrecht wieder, rücksichtlich dieses Princips nämlich, daß eine Vielheit vorhanden; 2) muß die Anzahl der Principien festgesetzt werden können und nothwendig, absolutnothwendig festgesetzt worden sein, bevor irgend ein weiterer Schritt geschehen kann. Denn jedweder Defect in der Anzahl der Principien ändert die principielle Grundlage total und radical; jeder Defect kann, nachher entdeckt, alle meine Operationen über den Haufen werfen, ja muß sie mit absoluter Nothwendigkeit total, weil radical, über den Haufen werfen, insofern nicht von einer einseitigen, zerstückelten und halben Erkenntniß, sondern von einer wesentlichen d. h. hier: relativ vollständigen Erkenntniß die Rede ist. (Damit man dies „vollständig“ nicht vorwitzig verdrehe und Anlaß zu Sophismen nehme, erinnere ich an die obige Parenthese, rücksichtlich des Wortes „erfassen“ und „durchdringen“). Haben also die Thomisten oder die Peripatetiker sich nicht volle, bis zur höchsten Evidenz und Sicherheit volle, Rechenschaft gegeben über die Vielheit und Anzahl der Principien: dann allerdings würde ich sofort in Euer Lager übertreten und die ganze peripatetische Wirthschaft als unphilosophisch im allerhöchsten Grade zu betrachten haben. Denn dann würden all die Absurditäten folgen, deren ich vorhin Erwähnung gethan. Ich würde aus vollem Herzen mit Euch einstimmen in den leider dann

noch nothwendigen traurigen Jubelruf nach „Correctur und Erforschung der Principien". Doch Gott sei Dank! glücklicher Weise ist die Sache nicht so. In den beiden folgenden Theilen dieser Schrift werde ich zeigen, daß die Sache nicht so ist. Principiell ist von den Peripatetikern Alles überlegt — und das so weit überlegt, daß die volle Evidenz der Abgeschlossenheit der Lehre von den Principien in ihrer höchsten Fassung vorliegt: ein Requisit, das jeder Philosoph, will er anders dieses Namens würdig sein, stellen muß. Die Sicherheit, welche ich hierüber habe, ist oben von mir eine „moralische" genannt worden, weil ich im Allgemeinen sprach. Jetzt will ich diese Sicherheit näher characterisiren, damit man kein Aergerniß an dieser Bezeichnung nimmt. Mit Rücksicht auf das Criterium der Autorität, wovon ich sprach, nannte ich sie eine „moralische" Gewißheit. Wollen wir die Sachen distincter unterscheiden, so herrscht einmal 1) in den Gebieten der specifisch verschiedenen wissenschaftlichen Materie, als Metaphysik, (Logik), Physik, Moral, die jedem Gebiete eigenthümliche, also bezüglich die metaphysische, physische, moralische Gewissenheit, je nach Fortsetzung genauer Determination der respectiven Principien, ihrer Zahl und ihres Verhältnisses zu einander, in einer so ecclatanten, vor allen anderen Philosophemen ganz auffallend hervorspringender Weise, daß die Sache an sich betrachtet, durch ihre selbständige relative Evidenz, nach unzähliger Erfahrung Jeden begeistert, der sich einmal die peripatetische Philosophie gründlich durchgesehen.

Dann 2) kommt dazu die Uebereinstimmung dieser Schule mit sich selbst durch die Jahrhunderte, ja durch zwei Jahrtausende hindurch, ohne sich in den Principien

corrigirt zu haben. Das ist ein so über alle Maaßen merkwürdiges Factum, daß die schon vorhergehende Gewißheit auf ganz außergewöhnliche Weise gehoben, gestärkt wird. Endlich 3) kommt dazu die Uebereinstimmung dieser Lehre mit den Lehren des infalliblen Glaubens. Die Erklärung der Kirche ihrer Seits hat nicht auf sich warten lassen; sie ist gegeben worden in so bestimmter Weise, daß, wer hier noch an der Deutlichkeit der kirchlichen Erklärung zweifelt, auch dann noch ein Skeptiker zu bleiben in Gefahr kommt, wenn die Kirche auch noch mehr sagte. Damit ist die moralische Gewißheit aufs höchste gestiegen in all den Beziehungen, wo sie nothwendig ist und wo die metaphysische Gewißheit nicht erlangt werden kann, und auch nicht erlangt zu werden braucht. Wenn in geschichtlicher Hinsicht noch ein Streit angeregt werden sollte, so könnte es nur der sein, ob etwa ein unanimis consensus patrum vorhanden oder nicht. So kühn es auch immer Jemanden scheinen möge,*) diesen unanimis consensus patrum, (in soweit solcher nothwendig ist, um sagen zu können, daß es die katholische Ansicht sei) rücksichtlich der Peripatetischen Principien behaupten zu wollen, so trage ich doch nicht das geringste Bedenken, diesen consensus patrum zu behaupten, ver-

*) Das von Dr. Werner „Thomas I. Theil S. 45 und 46. gefällte Urtheil über die „Abneigung der Väter gegen die Aristotelische Philosophie" ist sehr zu corrigiren: ich unterscheide: 1) gegen die sachlichen Irrthümer und gegen die Ausartung in Sophistik: **concedo**; 2) gegen die peripatetischen obersten Principien: **nego, vel etiam subdistinguo: a) ex p a r v a parte: transeat b) ex m a g n a parte** (wie erforderlich ist, um vom Gesammttheile sprechen zu können): **nego.**

steht sich, wie angedeutet, in soweit die Väter die Philosophie betrieben, und in soweit die Angabe der obersten Principien und allgemeinsten leitenden Grundsätze nothwendig ist, um sagen zu können, der wesentliche Character einer Wissenschaft sei fixirt. Da Augustinus ohne alle Widerrede der hervorragendste unter den Vätern ist, da dieser große gewaltige Geist es vor Allem ist, auf den es hier vorzugsweise ankommt, da er es ist, bei dem man gegnerische Principien verschiedener Seits finden will: so dürfte mit dem Urtheil über diesen ganz eminenten Fackelträger der Wissenschaft unter den Vätern das Endurtheil geradezu abgeschlossen sein. Mein Urtheil über Augustinus habe ich im I. B. meiner „Schule ꝛc.“ niedergeschrieben. Nach abermaliger und abermaliger Prüfung eben dieser Sache mit Augustinus kann ich Nichts änderen an dem, was ich dort niedergeschrieben habe, und ich bleibe dabei, in der Lehre des Augustinus finden sich vollständig die peripatetischen Grundprincipien. Obschon diese erst im II. und III. Theile dieser Schrift besprochen werden sollen, und sich dort die Sache besser behandeln ließe rücksichtlich des Augustinus, so muß ich doch hier darauf eingehen, um „die moralische Gewißheit“ zu constatiren, worauf ich hier, bezüglich der peripatetischen Doctrin, in ganz besonderer Weise den Nachdruck legen muß, um demnächst die oben vorgelegte Distinction (zwischen Auffindung der Wahrheit und zwischen Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit) vornehmen zu können. Uebrigens wird es hinreichen, die Hauptpuncte für eine Demonstration anzugeben, die ich in extenso für andere Zeiten hinausschiebe. Diese Hauptpuncte sind:

a. Die Gelehrten, tüchtige Gelehrte, selbst katholische Gelehrte sind getheilt rücksichtlich des Augustinus. Wäh-

rend der Eine ihn zum Platonismus hinneigen läßt, will der Andere ihn dem Aristoteles zuwenden, wie denn z. B: Werner schreibt, daß „schon einzig das Ansehen Augustins hingereicht haben würde, den mittelalterlichen Schulen das Studium der Aristotelischen Dialectik angelegentlichst zu empfehlen.“ (B. I. S. 47.) Die Sache muß also wohl mit Recht von zwei Seiten gefaßt und nach zwei Seiten gezogen werden können. Wer die Stellung und die Tendenzen des Augustinus, den Platonikern gegenüber kennt, für den hat diese Sache keine solche Schwierigkeit, als sie auf den ersten Blick erscheint.

b. Die von Augustin den Platonikern gewährten Begünstigungen hat derselbe Augustin förmlich gegen Ende seines Lebens retractirt: „Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos sive Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non opportuit, non immerito mihi displicuit, praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina“ (Retr. I. 1.). — Verführerische Stellen, wie diese: „mihi omnes artes secum attulisse videtur anima, nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari“ (Anim. c. 20.) hat er selbst interpretirt und corrigirt: „non sic hoc accipiendum est, quasi ex hoc approbetur anima vel hic in alio corpore vel alibi in corpore sive extra corpus aliquando vixisse et ea, quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, sed etiam immutabilibus rebus. Eo ordine facta est, ut, cum se ad eas res moveat,

quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat." (Retr. I. 8.)

c. Rücksichtlich der Lehre von den eingebornen Ideen habe ich noch nicht eine einzige Stelle gefunden, die so gedeutet werden müßte, daß sich Augustin explicite, nude et simpliciter dafür irgendwo erklärt habe. Die Hervorhebung der Ideenlehre als des Cardinalspunctes der ganzen Philosophie („tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens nemo esse possit" in l. 83. Qq. 46.) beweißt nicht mehr und nicht weniger als dieses, daß Augustinus ein Philosoph im eminenten Sinne war, daß er die radicale Grundlage der Philosophie durchschauete und zu würdigen wußte, daß er gerade den Brennpunct der ganzen Philosophie ins Auge faßte, und daß er hierin völlig mit allen Peripatetikern im Einklange ist. Daß, rücksichtlich anderartiger Stellen, Augustinus in sehr honorabler Weise explicirt werden kann, hat Thomas, der sicher, wenn je Einer, seinen Augustinus verstand, überall gezeigt.

d. Die Principien — und, das beachte man, um diese handelt es sich, wenn die essentielle Characterisirung einer Philosophie in Frage steht, — sind bei Augustinus ganz dieselben, wie in der peripatetischen Schule. Er hat sie ganz präcis hervorgehoben. Hier gebe ich sie kurz an:

1) Die Definition von Wahrheit ist dieselbe „Verum = id, quod est": „Omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas nisi cum putatur esse, quod non est" Conf. l. 7. c. 15.

2) Die Quellen der Wahrheit und ihr Verhältniß zu einander sind dieselben: die sensitive und die intellective Erkenntniß, so daß die sensitive Erkenntniß voraufgeht: „Omnia, quae percipimus,

aut sensu corporis, aut mente percipimus: illa sensibilia, haec intelligibilia" de Magist. 12. und: „Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, et deinde quaerit eorum caussas, si quo modo possit ad eas pervenire ut incommutabiliter manentes in verbo Dei, — et sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere" Gen. ad litt. l. 4. c. 32.

3) Die Criterien der Wahrheit sind dieselben: „Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum: *autoritatis* atque *rationis*" C. Acad. 3, 20.

Damit ist aber in radice ganz präcis die ganze Characteristik der peripatetischen Philosophie gegeben. Wie Dr. Stöckl sich hat zu einer Theorie von „der primitiven Gottesidee" durch die aus Augustinus citirten Texte verleiten lassen können, ist mir ganz unbegreiflich. Alle diese allegirten Stellen beweisen gar Nichts oder gar zu Viel, in beiden Fällen Nichts: Sie beweisen gar nichts, als, was Thomas mit den Peripatetikern lehrt: „veritatem esse, per se notum est, innatum est cum facultate pro veritate" (Thom. passim) d. i. cognitio in confuso, non distincta; aber „veritatem esse" und primam veritatem esse" sind, wie Thomas lehrt, zwei Dinge. „Verum esse, bonum esse, beatitudinem esse": das ist es, was uns von Oben herab treibt zur Wahrheit, zum Guten, zur Glückseligkeit. Oder zweitens die Stellen beweisen zu viel, denn Augustinus spricht auch von „Christus i. e. incommutabilis Dei atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit" — woraus man sieht, daß man sich

bei solchen und anderen ähnlichen Stellen in Acht nehmen, und unterscheiden muß, ob Augustinus προληπτικώς die anderswoher geommenen distincte.Erkenntniß hervorhebt. Ja geradezu: alle die von Stöckl II. Band von S. 355 bis S. 363. prächtig ausgehobenen Stellen sind so sehr im Einklang mit Thomas, daß man kaum etwas Deutlicheres wünschen kann. Ueberall kehrt wieder, was Thomas von dem intellectus agens lehrt: „est participatio quaedam luminis divini et aeterni" — und Augustinus selbst unterscheidet deutlich die cognitio in confuso von der cognitio distincta, wenn er schreibt: „ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: ita est, et verum est, nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa, quasi in caveis abditioribus (en, cognitio confusa!), ut, nisi aliquo admovente eruerentur, ea fortusse cogitare non possem. Quocirca nil aliud esse invenimus discere ista (erinnere dich an die obige Retractation und Correction von Augustinus selbst), ... nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa et neglecta latitabant, jam familiari intentione facile occurrant" (en, cognitionem distinctam (Conf. l. 10. c. 11.) und in dem vorhergehend von Stöckl citirten Texte spricht Augustinus ausdrücklich von einer „aliqua notitia" — en, cognit. in confuso — und in allen anderen Stellen braucht er gerade solche Ausdrücke, die eben auch Thomas selbst immer gebraucht, als: „veritatem esse", „veritatem incommutabilem, invariabilem esse", „lumen rationis", „lumen rationis internae", „in rationibus aeternis" „per lucem mentis" „in qua-

dam luce." Ja, Augustinus hebt ausdrücklich bei all diesen Ausdrücken die Transcendenz zu Gott hervor, wenn er schreibt: „noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas, — et si tuam naturam mutabilem inveneris, *transcende* et te ipsum: illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur!" (de Per. rel. c. 39.)

Ich darf hoffen, daß das Gesagte hinreichen könne, auch rücksichtlich des großen Augustinus, der für sich allein eine ganz besonders zu respectirende Autorität besitzt, sicher zu sein, daß die „moralische Gewißheit", um welche es sich hier rücksichtlich der Wahrheit der peripatetischen Lehre handelt, keineswegs irgend wie leide; im Gegentheil Augustinus wird, wie es von den Thomisten bis jetzt geschehen, auch fürderhin, in treuester Anhänglichkeit, als der ihrige gelten.

Da nun fernerhin der Abfall von der peripatetischen oder thomistischen Schule seit Cartesius bis jetzt, wie solcher in reformatorischer Zerstückelung und Zersplitterung vorliegt, nicht nur nicht im Geringsten meiner „moralischen Gewißheit" über das Dasein der Wahrheit in der zweitausendjährigen peripatetischen Schule beeinträchtigt, sondern sogar dieselbe Gewißheit bis zum Höchsten steigert: so betrachte ich mit Recht dieses Capitel als hiemit abgeschlossen, so lange, bis ein anderer Engel der Schule, ein anderer Thomas, mich eines Besseren belehrt. Wer hierauf warten will, für den schreibe ich das nun Folgende nicht.

Damit kehre ich zur Vorlage der oben gegebenen gewichtigen Distinction zurück: Auffindung der Wahrheit — Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit.

Indem ich mich anschicken will, diese einfache Distinction meinen Lesern in ihrer ganzen weitgreifenden, practischen Bedeutung vorzulegen, befinde ich mich in einer nicht geringen Verlegenheit, — nicht wegen Mangel an Wahrheit in der Sache, nicht wegen Mangel an Stoff, nicht wegen Mangel an Wichtigkeit, nicht wegen Mangel an Nothwendigkeit derselben, — nein, nicht deßwegen, sondern grade wegen des Gegentheils, grade wegen der Fülle der Wahrheit, grade wegen der Masse an Stoff, grade wegen der ungeheuren Wichtigkeit, grade wegen der absoluten Nothwendigkeit dieser Sache, — während ich doch obendrein befürchten muß, wenigstens sollte befürchten müssen, nur Sachen zu schreiben, die auch der gewöhnlichste Leser von selbst finden könne, ja, was sage ich, finden könne — nein, sollte ich sagen, schon längst in ihrer ganzen Bedeutung erwogen und applicirt habe! Also soll ich ein Licht nehmen, um die Sonne zu beleuchten?! Wahrlich keine geringe Verlegenheit! „Inde oritur difficultas fandi, unde adest ratio non tacendi"! — Doch Ein Grund bietet sich mir, warum ich meine Gedanken in dieser Sache, wenn auch noch so compendiös, niederschreibe — ein Grund, der mich zur Befolgung des Satzes treibt: „tunc loquendum vel maxime, ubi minime loquendum!" „Ideen regieren die Welt" sagt Balmes, und sehr häufig ist es der Fall, daß nicht eben das Außergewöhnliche, das Außerordentliche, nicht das Tiefsinnige in der Idee es ist, was Anklang findet, — sondern gerade das Simple, aber Wahre, was, — zur rechten Zeit, im rechten Momente — hervorgehoben, deßhalb einschlägt wie ein Blitz, weil Alles dafür reif, Alles zur Aufnahme disponirt ist, weil alle Umstände sich vereinigen, um einer solchen simplen Idee Grund und Bestand zu geben. Ob-

schon ich nun freilich keine besondere Offenbarung von Gott habe, um mit dem unschuldigen Kinde von Mailand „Ambrosius Bischof!“ zu rufen, so sündige ich doch jedenfalls nicht, wenn ich das rufe, was die obersten Wächter der Wahrheit seit 600 Jahren zu rufen erlaubt haben; ich sündige jedenfalls nicht, wenn ich diese Approbation und das vorhin schon Exponirte voraussetzend, das mir erlaube, was so viele ehrenwerthe Männer eben jetzt sich erlauben ohne diese Approbation, nämlich zu rufen: „hic est Christus — ibi est Christus!“ Ich sündige jedenfalls nicht, wenn ich bei meinem Rufe nicht zu fürchten brauche, Jemanden auf Irrwege zu führen; ich sündige jedenfalls nicht, wenn ich, was die Richtigkeit des Zeitmoments betrifft, Niemanden anders blamire, als mich selbst, insofern ich die Richtigkeit des Zeitmomentes verkannt habe. Diese Blamage auf mich zu nehmen, wohl, dazu bin ich von ganzem Herzen bereit!

Wohlan denn, so sei's versucht! es sei in die deutsche Welt hineingerufen, es sei der katholischen deutschen Welt ins Gewissen gerufen, es sei der großen Menge Gutgesinnter, die annoch im stillen Kämmerlein sich der Wahrheit freuen, ans Herz gelegt, es sei denjenigen hohen und begabten Persönlichkeiten, die Gott auf den Leuchter gestellt, die Menschheit zu regieren, die Ausführung des Rufes überlassen:

„Nicht die Auffindung der philosophischen Wahrheit, sondern die Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit ist unsere Sache — der Weg ist gefunden! Also voran auf dem Wege!“

Für diejenigen, welche es nicht für überflüssig erachten, seien zu diesem Zurufe diejenigen leitenden Gedanken angegeben, welche den Inhalt zu einem Folianten abgeben können.

„Omne agens agit propter finem“ (Thom.) Alles hat sich nach dem Zweck zu richten. Es handelt sich also vor Allem um den Zweck unsers wissenschaftlichen Treibens. Oben habe ich schon angegeben, wie die Sache der Wissenschaft unter Umständen — secundum quid — sich anders gestalten kann, als wenn sie an sich — simpliciter — betrachtet wird. Wiewohl es, an und für sich genommen, wahr bleibt, daß die Ausbildung des Intellects die höchste Vollkommenheit ausmacht, weil der Intellect die höchste Facultät des Geistes ist: so ändert sich doch in gegenwärtigem Zustande der Dinge das Verhältniß in sofern, als die Ausbildung des Willens vorherrschend nothwendig ist. Wir sind nicht in termino, sondern in via. Wir sind in einer Uebergangsperiode zum höheren Leben. Wir befinden uns in einer Prüfungszeit, von der das Schauen der wahren Wissenschaft, der Wahrheit selbst in ihrer göttlichen Persönlichkeit abhängt, und zwar abhängt für — ewig! „Quidquid agis, prudenter agas et respice finem!“ Der ist kein wahrer Philosoph, der das Endziel außer Acht läßt und deßhalb verfehlt. Die wissenschaftliche Pflege der Wahrheit ist freilich immer Selbstzweck! Wir leben der Wahrheit — der Wahrheit wegen! Aber unsere Vermögen: Intellect und Willen, sind getheilt, sie sind nicht Eins, wie in Gott; sie sind nicht Einig, wie bei den Vollendeten; sie sind in Zwiespalt, in Opposition, in Disharmonie oder wenigstens immer noch in der Möglichkeit, und Gefahr zu Zwiespalt, Opposition und Disharmonie. Die Gefahr ist groß — wer möchte es verkennen — immer und überall, wo die gebrechliche Menschennatur ihr loses Spiel treibt. „Cedern Libanons fielen!“ Der Weiseste aller Weisen fiel! ich weiß nicht, ob er sich wieder er-

hob: Salomon fiel! Hellste Lichter am Firmamente des christlichen Himmels fielen herunter, erlöschten: ein Origenes, ein Tertullian geriethen in die Finsterniß des Irrthums! Ein hochgelehrter Patriarch von Constantinopel fiel — und riß ganze Nationen mit sich ins Bereich der Unwahrheit! Ein großer Theil der ganzen Welt behauptet von einem gelehrten Mönche: er sei gefallen und habe eine halbe Welt mit sich in den Irrthum geführt! Deßhalb: „Estote prudentes sicut serpentes — et simplices sicut columbae“! Die Wissenschaft verachten — das wäre unklug — gegen den ersten Theil dieses h. Textes. Die wahre Wissenschaft muß und soll ja die Gefallenen und Irrenden wieder belehren. Aber die Wissenschaft einseitig achten, die Wissenschaft mit Hintansetzung unseres Zieles achten, die Wissenschaft nicht mit Hinblick auf die moralische Rectification und Sanctification des Willens achten, das wäre unklug! Estote prudentes! Aber die Wissenschaft, ohne ihren Selbstzweck zu verkennen, zugleich doch hic et nunc — in praesenti rerum statu — als Mittel hochachten, um die gleichzeitige harmonisch mit fortgehende Bildung des Willens zu vollenden — das ist Taubeneinfalt — estote simplices!

Diese beiden Tugenden: die Schlangenklugheit und die Taubeneinfalt in dieser Weise zu vereinigen, das ist das große Ziel, was freilich immer und überall zu erstreben, worauf aber in der Gegenwart ganz besonders die vereinten Kräfte mit aller Energie hinzulenken sind. — Das ohne Zweifel dann, wenn mein Satz: „die Wahrheit ist gefunden“ — jene moralische Gewißheit beanspruchen muß, die ich ihr vindicirt habe. Ich sage: es gilt das immer und überall, für den Einzelnen, wie fürs

Ganze. Freilich das! Aber ich sage: es gilt das in der Jetztzeit ganz besonders! Es gilt das jetzt ganz besonders, weil ein dreihundertjähriger Kampf gegen die alte Wahrheit, die alte Philosophie meine ich, alle neumodische Wissenschaft als durchaus impotent gezeigt hat, die alte Wahrheit umzustoßen; weil bis zur Stunde alle gegen die alte Philosophie aufgetretenen Systeme sich selbst verdrängt und zerstört haben; weil dadurch die moralische Sicherheit über die Wahrheit der alten Philosophie bis aufs Höchste gestiegen ist; weil folglich unsere Verantwortung, vielleicht schon über die Maaßen, schwer geworden ist! Estote prudentes!

Es gilt das jetzt ganz besonders: weil der dreihundertjährige Kampf der Protestanten als vorgeblichen Fackelträgern der Wissenschaft, was Wissenschaft anbelangt, seinem Ende sich vollends genaht; weil die protestantische Wissenschaft sich vollends abgelebt; weil dieselben schon hinreichend geschlagen sind, nicht mit neuen, nicht mit den neumodischen, sondern mit den alten Waffen geschlagen sind; weil die philosophische Wissenschaft der Protestanten jetzt schon völlig den Kampfplatz hat räumen müssen; weil die Wissenschaft schon völlig wieder in den Händen der Katholiken ist.

Es gilt das jetzt ganz besonders: weil mit dem Siege der Scholastik, um es mit Einem Worte zu benennen, ein nie zu berechnender Erfolg gesichert ist rücksichtlich des Urtheils der Protestanten über die von ihnen grundlos verlassene kirchliche Wissenschaft.

Es gilt das jetzt ganz besonders: weil die kirchliche Autorität in einer Weise gerettet werden kann, wie vielleicht nie zuvor!

Es gilt das jetzt ganz besonders, weil wir Katho=

liken, bezüglich der neumodischen Bestrebungen, in der Philosophie dieselbe Kraftlosigkeit hinreichend bewiesen haben, wie die Protestanten. Wir haben nicht durch Philosophie gesiegt! Wir haben uns also nicht zu rühmen, gegenüber den Protestanten, als hätten wir etwas Besseres an die Stelle des Alten zu setzen gewußt. Wir Alle, Katholiken, wie Protestanten, haben gefehlt; beide haben wir im Finstern gewandelt, beide haben wir unsere völlige Hülfsbedürftigkeit gezeigt. Wir haben uns Nichts, weil Alles, wechselseitig vorzuwerfen. Was der Eine besser oder schlechter hat, als der Andere in der Einen Hinsicht, das hat der Andere besser oder schlechter in anderer Hinsicht. Geben wir also beide dem die Ehre, dem sie gebührt! Hüten wir Katholiken uns, daß wir von den Protestanten nicht ganz besondere Vorwürfe zu gewärtigen haben, nämlich: wir haben uns — bethören lassen, jenen Begriff von Fortschritt, den wir als den protestantischen glücklich bekämpft haben in übernatürlicher Wissenschaft, beizubehalten in den natürlichen Wissenschaften! Estote prudentes! Wenn der Fortschritt wieder im Princip geschehen soll, so fängt das alte Lied von vorne an, das Lied nicht der Freude, sondern das Lied der Trauer! Wenn der Fortschritt im Princip vorzunehmen, so erheben wir frevelhaft die Hand gegen unsere eigene Mutter! So lange der Fortschritt im Princip zu suchen, so lange klagen wir das ganze Alterthum der Dummheit an! Denn Dummheit ist, vorangehen, ohne sicher zu sein, vorangehen, ohne zu wissen, wohin!

Es ist diese Sache jetzt von ganz besonderer Wichtigkeit, weil der Boden zur Aufnahme des Saamens bereit ist: über die Tölpelhaftigkeit des Grundsatzes: „das

Alte taugt deßhalb nicht, weil es alt ist," sind wir Gott sei Dank hinaus. Die ganze gebildete Welt lacht jetzt über diesen Grundsatz, der einer traurigen Vergangenheit angehört hat. Die Paläste, Kirchen und Dome, welche sich überall erheben, beweisen Euch zur vollen Genüge, daß jener Grundsatz ein abgenützter, ein veralteter ist. Staatseinrichtungen, und Völkerverbindungen, wie die häusliche Einrichtung des Familienlebens sind Euch Zeugniß, daß jener Grundsatz nicht mehr gilt. Unpartheiische Rechtspflege, (so sehr man auch den wahren Rechtsboden verloren, so ist diese „Unpartheilichkeit doch in der Intention") — und Wahrheitsliebe hat einen hohen Grad von Gerechtigkeit und Alseitigkeit errungen: wehe, wenn solche Disposition nicht zur rechten Zeit benutzt wird! Wir wissen nicht, wann und wo sie wiederkehret! Die sociale Communication ist bis ins fabelhafte leicht geworden, das Böse und Irrige geht raschen Schrittes seiner Wege: wehe, wenn das Gute und Wahre nicht gleichen Schrittes sich bedient zu seiner Verbreitung! Kommen wir zu spät, wer weiß, ob wir noch siegen werden! Die Zeiten des Friedens sind gar zu kostbar: glaubt ihr an eine noch längere Zeit des Friedens, so laßt sie uns benutzen, um stark zu sein zur Zeit des Krieges! Das Streben nach höherer Vollkommenheit ist in zahllosen Gutgesinnten vorhanden: es wird nur niedergehalten durch Wanken und Schwanken in der Wissenschaft—oder gar irre geführt in falscher Wissenschaft: „pietas sine scientia aberrat". Hütet Euch also vor der falschen Klugheit, die da nicht entscheiden will, wo längst entschieden ist! Die Mattigkeit und Schlaffheit derjenigen, die nicht wollen, stützt sich auf die Zerrissenheit und den Wankelmuth Eurer Wissenschaft! Die

Ungelehrten entschuldigen ihre Thorheit damit, daß sie die unter sich streitenden Gelehrten wohl kennen! Die größte Anzahl der Studirenden sind nicht Kraftgenies: sie werden immer mehr mit Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft erfüllt, weil sie nicht wagen wollen, jene Fragen lösen zu suchen, über welche selbst die Vorkämpfer nicht im Reinen sind! Die Revolutionäre haben da ihren ergiebigen Boden, wo sie principielle Widersprüche zum Vorwande des Skepticismus und all ihrer Tollhäuseleien benutzen können! Ich weiß wohl, daß die Einigkeit, welche unser Ziel sein soll, nur eine relative ist. Aber weh, wenn sie keine in den Principien ist! Uneinigkeiten werden bleiben: („opportet esse scandala"); sind die einen beigelegt, so werden sich andere von Neuem einfinden; aber, sind die Principien einig, so ist eine Verständigung früher oder später möglich; der Friede leidet dabei gar nicht oder stellt sich bald wieder her. Wehe aber, wenn die Principien nicht einig! „cum negantibus principia non est disputandum"! Das Alles droht jetzt, weil eine hinreichende Vergangenheit als Lehrmeisterin vor aller Welt predigt! Bis in die einfältigsten Dorfschulen herab wird die Geschichte der Menschheit vorgelegt! Die wechselnden Methoden, die wechselnden Sachen, die wechselnden Lehrmeinungen, die wechselnden Bücher, die sich widersprechenden principhaften Ansichten derer, die Führer des Volkes sein sollen: Alles das wogt und wühlt und unterwühlt, und treibt und reibt und nagt und frißt all überall: wehe, wenn dem nicht kräftige Agentien von den Stühlen der Wissenschaft aus entgegengesandt werden! „Discordia res maximae dilabuntur"! — Das: „Concordia crescant minimae" sei unser Gegengift!

Es ist diese Sache endlich in der Gegenwart deßhalb ganz besonders wichtig, weil wir durch den gänzlichen Mangel einer Philosophie, durch völlige Destruction derselben, so weit gekommen sind, daß alle Associationen auf Sand gebaut sind! Und alle Associationen sind deßhalb auf Sand gebaut, weil Jeder seinem eigenen Kopfe nachgeht, seine eigenen Ideen für die höchste Philosophie hält, seie die Confusion der Begriffe auch noch so schmachvoll! Es herrscht eine so totale Confusion der Ansichten und Begriffe, daß es gar nicht mehr möglich ist, ein neues Buch zu recensiren, ohne jedesmal ein ganz neues Buch zu schreiben.*) Es ist eine solche Separation der Ansichten und Grundsätze eingetreten, daß die ans Ruder in Kirche und Staat gestellten Personen die allergrößten Hindernisse erfahren müssen zu glücklicher, erfolgreicher Durchführung ihrer nicht mit Hochachtung und überzeugender Hingebung aufgenommenen Anordnungen. Es ist eine solche Separation in Ansichten und Grundsätzen herrschend geworden, daß das Band der socialen Gemeinschaft im kleinsten Colleg, wie in größten Associationen sofort gelockert wird oder bricht, als die Sprache auf die wissenschaftliche Grundlage, auf Principien kommt, so daß nur die christliche Liebe den Schleier nicht lüftet, unter dem eine häßliche Disharmonie der principiellen Meinungen verdeckt gehalten wird! Estote prudentes! und verbergt Euch dies Uebel nicht, dessen volle Anerkennung der erste Schritt zur Heilung ist!

---

*) Weßhalb ich vernünftiger Weise auch von eigentlichen Recensionen der jüngst in der Philosophie erschienenen Bücher ganz Abstand nehmen werde, wie man weiter unten sehen wird, wo ich diese Bücher anführe.

Bringen wir nun diese Gründe, welche der Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit jetzt insbesondere gelten, mit dem einen oder dem anderen derjenigen allgemeinen Gründe für dieselbe Sache in Verbindung, die immer ihre Geltung haben, um dadurch diese Sache wieder in Verbindung zu bringen mit dem so sehr beliebten Interesse für „Fortschritt." Da sage ich denn vor Allem: glaubt ja nicht, daß die Verbreitung der Wahrheit eine so leicht und schnell zu vollziehende Sache sei! Wenn in übernatürlichen Wahrheiten dieser Satz sich auf so traurige Weise bewahrheitet, warum meint Ihr, daß er nicht eben so in natürlichen Wahrheiten sich zu bestätigen habe? O wahrlich! hier ist Euerem Interesse für Fortschritt, Euerem Eifer für Fortschritt ein großes, unermeßliches Feld geöffnet! Hier könnt Ihr alle Eure herrlichen, genialen Kräfte verwenden — und doch werdet Ihr gar leicht die traurige Erfahrung machen, daß sie nicht ausreichen werden, wenn nicht der Segen des Himmels das Gedeihen gibt! Jahrhunderte werden leichtlich darüber hinweggleiten! — Ferner: Ihr kennt die Riesenmacht der öffentlichen Meinung! wehe, wenn diese eine verkehrte ist! wohl dem, der diese für sich hat!

Wollt Ihr zuletzt einen practischen Gedanken, so fragt die Jesuiten, ob sie glaubten, daß Gott noch ein vollkommneres Ordensinstitut schaffen könne, als das ihrige, — und ich zweifele nicht, daß dieselben Euch diese Frage gern bejahen werden. Aber denken sie darum an die Umschaffung ihres herrlichen Instituts?! Sie werden Euch antworten: nicht Umschaffung — sondern Wirkung und Ausbreitung in der schon geschlossenen und hinreichend organisirten Societät ist unsere Sache! Fragt eine Meng

anderer Corporationen: man wird Euch dieselbe Antwort geben.

Und dann: wenn Ihr nicht Skeptiker sein wollt, so glaubt Ihr doch endlich an die Auffindung der Wahrheit d. h. an die Auffindung der Principien, denn ohne diese ist gar keine Erkenntniß, gar keine Wissenschaft möglich: omnis cognitio fit per reductionem ad principia (Th.) — und, sind vielleicht etwa einige Principien, wie Ihr meint richtig, so glaubt Ihr doch an die Auffindung jenes Princips, welches Alles zum Abschluß bringt, die Auffindung desjenigen Princips also, mit welchem Ihr sagen könnt und müßt: „jetzt, jetzt ist die Sache gefunden" („hic est Christus")! Wenn denn endlich einmal dieser Moment eintritt — wenn endlich einmal dieser zweite Thomas aufsteht, nun wohl, dann werden doch alle meine Worte richtig sein, die ich jetzt niedergeschrieben habe in heiligem Ernste! dann werdet Ihr Euere Philosophie mit dem particulären Namen des Glücklichen zu benennen nicht scheuen, der den Fund gethan! dann werdet Ihr einstimmig rufen: jetzt — jetzt gilt es die Verbreitung der gefundenen Wahrheit! dann werden Euere Begriffe von Fortschritt anders sich gestalten — und zwar grade so sich gestalten, wie ich ihn jetzt genommen habe! —

Wie nun? ist denn dieser Fall nicht möglich? Antw.: Möglich ist ein äquivokes Wort: ein anderes ist die natürliche, ein anderes die übernatürliche Möglichkeit; ein anderes ist die metaphysische, ein anderes die moralische Möglichkeit. Ich könnte also sehr vernünftig fragen: welche Möglichkeit meint Ihr? Ich habe Euch oben mit der „moralischen Gewißheit" die Antwort gegeben, aber dabei bemerkt, wie es mit dieser „moralischen Gewißheit,"

wie sie von mir mit Einem Ausdrucke zusammengefaßt ist, bestellt ist rücksichtlich der distincten Objecte. Jetzt will ich aber zum Ueberfluß an Klarheit noch dieses hinzufügen: die natürliche moralische Gewißheit in natürlichen Dingen kann per accidens eine höhere werden; sie kann, insoweit sie in Verbindung tritt mit dem Criterium für die übernatürlichen Dinge, unendlich erhöhet werden; es kann hier derselbe Fall eintreten, der bei verschiedenen übernatürlichen Wahrheiten eintritt, die zwar noch durchaus kein dogmata, weil kein dogmata definita, sind, doch aber mehr oder weniger, in höherem oder niederem Grade denselben sich nähern und so als plus minusve fidei propinqua seu proxima bezeichnet werden müssen. Man kann diese Wahrheiten immer noch leugnen, ohne (formaliter) Häretiker zu werden, man kann sie aber nicht gradeweg nach Gutdünken bei Seite setzen, ohne gegen die Wahrheit zu verstoßen. „Sapienti sat"— „estote prudentes!" Mehr sage ich nicht, als ich gesagt habe: Thomas ist kein Apostel! Aber das wird derjenige, welcher deine Auffindung der Wahrheit über kurz oder lang zu dem Haufen veralteter Systeme hinzuzufügen belieben wird, auch von Dir sagen! Auch du wirst nie ein Apostel werden! Auch kein Anderer wird es werden! Es wird kein Apostel mehr kommen! darum also dem Skepticismus vielleicht das Apostolat übertragen?! — —

Ich bleibe also bei meinem Rufe: nicht Auffindung, — sondern Verbreitung der aufgefundenen Wahrheit ist unsere Sache!

Schließlich dieses Capitels, um der allenfalsigen, wenn auch faden, Ausflucht zu begegnen: ich sei ein Freund des sogenannten „Dogmatismus in der Philosophie," und der äquivoken Behauptung zuvor zu kommen: „wir seien

in Deutschland noch lange so weit noch nicht, um sich in der Philosophie auf Thomas als auf eine Autorität berufen zu können": so sei hiemit diese Thür verriegelt:

1) ich verlange keinen Glauben, nicht im Geringsten, nicht für einen einzigen Satz, weder für ein Princip, noch für eine Conclusion, eben so wenig, als ich Euch meinen Glauben schenke. Auch habe ich nie auch nur eine Silbe in dem Sinne niedergeschrieben. Für das, was ich geschrieben, habe ich mich auf Beweise berufen — und auf Criterien.

2) ich berufe mich nicht — so paradox Euch das auch klingen mag — ich berufe mich nicht auf Thomas! durchaus nicht, als da, wo ich Sachen behaupte, die Ihr fahren lassen, die Ihr streichen könnt, ohne meine Sache zu ändern, Sachen, die wegfallen können. Streicht überall den Namen des englischen Lehrers, streicht das Titelblatt, streicht die Textescitationen, streicht alle Epitheten, die irgend wie an den Thomas erinnern: was dann?! Nichts ist damit geändert! die Sache bleibt total! Mögen logische Fehler sich eingeschlichen haben—dafür will ich nicht bürgen; bedarf's auch nicht, Ihr werdet sie schon finden, ohne meiner Hülfe zu bedürfen, noch der eines Anderen. Aber die Principien, die ich gestellt als „per se nota," die werdet Ihr alle miteinander nicht als „per alia nota" degradiren. Die Criterien, auf welche ich mich berufen, sind die, worauf Ihr Euch selbst berufen müßt, wenn Ihr nicht die „mala nota" des Skepticismus incurriren wollt! Damit ist die Sache abgemacht! denn: Principien und Critererien sind's, um das sich alles dreht! Alles andere sind Bagatellsachen und Lapalien, um groß Aufsehens davon zu machen. — Die zwei Riegel werden schon genügen gegen jedweden Einbruch. Ein leichtes Siegel

will ich noch obendrein zur überflüssigen Notiznahme aufdrücken: Hätte ich Thomas nicht genannt, aber die Sache so gegeben, wie sie ist: so würde ich furore gemacht haben! hätte ich der Auffindung der Wahrheit, nicht der Verbreitung der schon gefundenen Wahrheit das Wort zu reden mich angestellt und verstellt: so würde ich stolze Recensionen zwischen meine Lorbeeren flechten können! — Aber: „dilexi justitiam, propterea moriar in exilio!"

Ehe ich nun zu dem folgenden Capitel übergehe, und um dahin mit dem freundlichen Leser in gehöriger Disposition überzugehen, habe ich zu dem jetzt zu schließenden Capitel noch ein ernstes „Amen" niederzuschreiben. Mit diesem „Amen" möchte ich nämlich schließlich das bewirken: die Herrn mögen sehen, daß ich, wenn von Philosophie als dem hehren Kleinode der Wahrheit die Rede ist, kein Spaß treibe und keinen Spaß verstehe. Wo die Sünde, die Versündigung an der Wahrheit, consequent die Versündigung an dem Mittel und Wege, wie zur Wahrheit zu gelangen, mit ins Spiel kommt: da — das möge mir Niemand übel nehmen — da werde ich nicht blos ernst, sondern zürnend! Damit zur Sache:

Worum handelt es sich jetzt — hic et nunc — in der Philosophie? Antw.: — um die Grundlage zum Aufbauen, um die Principien! Genug damit! Vorerst weiter Nichts! die Principien! das ist das erste und das allerwichtigste Capitel, oder Einleitung, oder wie immer Ihr es nennen wollt, — aber ohne Contradiction die Sache, worauf alles ankommt! Ganze Folianten, ganze Reihen von Folianten können darüber geschrieben werden! Und so lange die Sache nicht ausgemacht, nicht festgesetzt, nicht bis zur höchsten Evidenz ausgemacht und festgesetzt, nicht bis ohne Widerrede d. h. von Seiten derjenigen

die noch nicht im Narrenhause sitzen (denn die fragen wir nicht), ohne Widerrede zugestanden und angenommen werden, so lange muß dieses Capitel beschrieben und umgeschrieben werden, sei's auch, daß die ganze Welt die Bücher nicht mehr würde fassen können. In diesem Falle legen wir Feuer an und ersetzen die alte papierne Welt mit einer neuen! Aber dieses Capitel muß absolut nothwendig erst völlig ins Reine, bis zur Sonnenklarheit! Ohne Principien keine Erkenntniß: omnis cognitio fit per reductionem ad principia! Ohne principienhafte Criterien keine Erkenntniß! Mein Dafürhalten ist keine sichere Erkenntniß, — eine unsichere Erkenntniß ist keine Erkenntniß, — oder wenn sie eine genannt werden soll und muß, dann doch nur jedenfalls insofern, als sie auf einer sichern Erkenntniß fußt und ruht. „Qui vult finem, debet velle media!“ Also weg mit Allem Quark, der vorerst nicht noth thut, — hinderlich ist, — Verwirrung bringt! Weg mit allen Applicationen von Principien! Weg mit allen Conclusionen aus den Principien! Weg mit allen Schreibereien, insofern sie etwas anderes berühren und bezwecken, als Festsetzung der Principien und Criterien! Weg mit Euern Büchern, die ganze Systeme bieten sollen! Weg mit Euren Ideen, die ein Ganzes geben sollen! das ist Narren- und Possenspiel, so lange Euere Principien angegriffen werden können! Weg auch, schonungslos weg mit allen vollständigen Uebersichten oder Darstellungen der Lehre berühmter Männer, weg auch, schonungslos weg mit Darstellung der Lehre in ihrem Systeme des großen Meisters, des h. Thomas! Weg damit, wir wissen noch nicht, ob du den Maßstab zum Urtheil hast! Maßstab zum Urtheil sind die Principien und Criterien! Wenn über Thomas geschrieben werden soll,

gut; aber vorerst einzig und allein über dieses Capitel! — über Principien und Criterien! Also weg mit all den Werken, die binnen Jahresfrist erschienen sind, weg auch mit meiner eigenen Schule, insofern sie etwas anders behandelt, als „Principien und Criterien!“ Was soll dieser ganze Plunder da, wenn drinnen gefährliche Bomben sitzen! Eine solche sitzt aber drin, so lange die Sache nicht bis zur genauesten Präcision nach Maaß und Zahl und Gewicht abgemessen vorliegt. Es ist doch wahrlich zum Toll werden, wenn man tagtäglich Bücher über Philosophie kaufen muß, die mit ihren Systeme, mit ihren großartigen Bauten prahlen und sich dann in die Welt hinausposaunen lassen als „warm zu empfehlende“ „herrliche“ „meisterhafte“ Werke, während doch offenbar die Principien falsch oder zweifelhaft sind, auf denen Alles aufgebaut worden; abgesehen von der übrigen Confusion, die überall von der ersten bis zur letzten Seite in den Terminen und Begriffen herrscht!

Ein halbes Dutzend Werke über Philosophie katholischer Seits, ist binnen Jahresfrist erschienen. Hier ihre Titel:

1) Die Moral des h. Thomas von Aquin von Dr. Rietter; München, Lentner 1858.

2) Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte; im Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie, von Dr. Stöckl, 2 Bände, Würzburg, Stahel 1858.

3) Der h. Thomas von Aquino; Leben, Schriften und Lehre desselben; von Dr. Werner; 2 Bände, Regensburg, Manz 1858.

4) Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik, zur Reform der Philosophie, von Dr. Frohschammer, München, Litt.-Art. Anstalt, 1858.

5) Die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee, von Dr. Suing, Paderborn, Schöningh, 1858.

6) Die Vernunftwissenschaft von Seling, Osnabrück, Overwetter, 1857.

7) Die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit von Gratry, aus dem Französischen übersetzt von Dr. Pfahler u. s. w. Regensburg, Manz 1858.

8) Uebersetzung des französischen Werkes de la valeur de la raison du P. Chastel S. J. Paris, Leroux und Jouby, 1854. nehmen, und 9) eine Reihe von Artikeln über Philosophie in den historisch-politischen Blättern. *)

Was nun die Recension dieser Werke betrifft, so muß ich natürlich von vornherein das Gesetz befolgen und allen Recensenten die strengste Befolgung dieses Gesetzes zur heiligsten Pflicht machen, welches ich so eben hingeschrieben habe. Alles Recensiren dieser Werke, die einen ganzen Aufbau bieten, hilft Nichts; wird die Confusion nur noch größer machen. Die Discusion wird in dialectischer Weise fortgetrieben werden bis ins Unendliche, ohne einen anderen Erfolg zu erzielen, als jetzt im Gesammtresultat vorliegt: in all diesen Werken ist man nicht einig — und kann nicht einig sein, weil man principiell, in den Principien, uneinig ist! Diese, die Principien, will ich also be-

*) Der hier genannten Reihe von Autoren will ich doch die Schmach nicht anthun, das jüngst erschienene scandalöse Werk von Dr. Oischinger „die speculative Theologie des h. Thomas von Aquin" einzureihen. Es sei blos bemerkt: der Verfasser macht in diesem Werke den h. Thomas zum Aristarchen aller Häresien, indem er überall zeigt, wie die Lehre des englischen Meisters den Keim zu allen möglichen Häresien enthält! Im **index** ist noch weiß Papier.

rühren, in so weit es hier nothwendig ist. Was ich bei den ersten drei Werken, anscheinend abweichend, im Allgemeinen hinzufügen werde, schlägt unmittelbar auf die Principienfrage zurück, indem alle die zu nennenden Fehler nur daher entstehen können, daß die Principiensache nicht hinreichend constituirt, regulirt und ponderirt ist. Also:

1) Rietter, blos die Moral behandelnd, also die Philosophie nicht explicite besprechend, hat die Principien des h. Thomas als solche, in ihrer eigendsten, nothwendigen, Alles bewältigenden und regulirenden Natur nicht genug hervorgehoben; man weiß nicht, ob die Sache so sein müßte oder nicht; ob sie auch noch anders, vielleicht besser ausfüllen könne. Dazu kommt, daß die Moral nicht gründlich verstanden und gewürdigt werden kann, ohne die philosophischen Principien und überhaupt die philosophischen Begriffe gründlich zu kennen. Von allen anderen Sachen schweige ich. Uebrigens sei dies Buch jedem meiner Leser zum Anschaffen empfohlen, und zwar unbedingt, gegenüber allen anderen Moralbüchern; was zu corrigiren ist, wird sich schon mit der Zeit corrigiren; gut ist's, wenn's der Leser selbst thut, sobald die Principien richtig vorliegen. Nur will ich auf Eines die Aufmerksamkeit lenken, weil das bei Rietter mißverstanden werden kann: man hüte sich, den göttlichen Willen als eine eiserne Macht zu nehmen, die despotisch Alles durchzügele. Die eiserne Macht ist ein sehr äquivoker Ausdruk. Dem gegenüber halte man, trotz des supremum dominium, fest: „Deus disponit omnia *suaviter*, attingens a fine ad finem *fortiter*.“ Dann hüte man sich, in Bezug auf den Begriff des Guten schlechthin zu sagen: „der göttliche Wille ist Princip des

Guten, so daß nur das und Alles gut ist, was Gott will". Mann trenne nie den Willen Gottes von seiner Erkenntniß! Dann unterscheide man: das durch das Naturgesetz Gebotene ist geboten, weil es gut ist; dagegen: das durch das positive Gesetz Gebotene ist gut, weil es geboten ist, und so auch vom Bösen. — Schade, daß der Verfasser sich, statt an Thomas selbst, in wichtigen Sachen an Rosmini gewendet; die Ansicht Rosmini's z. B. über die eingeborne Idee des „Seins" ist bekanntlich falsch.

2) Stöckl glaubt außer dem sensitiven und außer dem intellectiven Princip als solchen noch ein drittes, das „primitive Gottesbewußtsein" statuiren zu müssen. Ich habe oben bei Augustinus diese Sache besprochen. Stöckl gesteht also mit den Peripatetikern die beiden Principe, von denen im III. Theile dieser Schrift die Rede sein wird, das für die sensible und das für die intelligible Region der Dinge, aber er leugnet den Connex zwischen beiden, wie ihn die Peripatetiker principiell fordern müssen und fordern; nimmt deßhalb ein drittes als vermittelndes Princip zu Hülfe, das als solches sich durchaus nicht legitimiren kann. Stöckl versteht die wunderbar einfache und in dieser Einfachheit unübertrefflich meisterhafte Theorie des intellectus agens der Peripatetiker nicht. Die „eingebornen Ideen", ob eine oder mehrere, bleibt sich gleich, sind eine principiell so schwankende und wankende Sache, daß bei demjenigen, der richtigen Begriff von Princip hat, durchaus keine Rede von eingebornen Ideen sein kann. Ich komme im III. Th. darauf zu sprechen. Uebrigens empfehle ich das Buch allen meinen Lesern zum Anschaffen. Man muß Vieles anschaffen, was man, wenn auch principiell

corrigirt, mit großem Nutzen zur Application der corrigirenden Principien brauchen kann wegen der Erudition, die sich in einem Werke ausspricht.

3) Werner (s. das früher Gesagte), der auf dem letzten Blatte des I. Bandes eine Reform insinuirt und den sein splendider Recensent ausdrücklich als Nicht-Thomisten hervorhebt, die Reform gerade zu als beabsichtigt hinstellt, hat im II. Bande die Philosophie und Theologie im engen Compendium gegeben. Wir müssen also warten, bis die Correctur der Thomistischen Principien kommt. Uebrigens empfehle ich das Werk Jedem meiner Leser zum Anschaffen unbedingt. Zwar ist das Werk durchaus nicht das, was es der Angabe des Verfassers nach sein soll: „ein des großen Thomas würdiges Denkmal". Ich erkläre es für ein des großen Thomas durchaus nicht würdiges Denkmal, wohl aber für ein „unserer Zeit würdiges". Die großartig scheinende Anlage des Ganzen verschwindet total, sobald man der Sache auf den Grund sieht: die Principien und Criterien sind durchaus nicht in ihrer prägnanten Schärfe, ihrem universalen Connexe, ihrem prädominirenden Gewichte hervorgehoben und aus- und an-einandergehalten; die Tiefe der Fassung der peripatetischen Principien leuchtet nicht ein; die vom Verfasser gemachte Eintheilung und Untereintheilung nützt nicht nur nichts, sondern schwächt auch die Macht der peripatetischen Simplicität; außerdem sind die Begriffe noch lange nicht scharf genug bezeichnet. Wer Thomas sonst nicht kennt *in* seiner Größe, wird ihn hier nicht zu würdigen lernen. (Aber ich empfehle das Buch Jedem meiner Leser; 7 ℛ Preis ist gewiß nicht zu viel, wenn ich meinem Leser versichere, daß ich das Zehnfache gezahlt habe, blos um einen einzigen

Mann eine einzige Stunde lang über die Lehre des h. Thomas zu befragen. Ein einziger Lichtblick in die Sache der Wahrheit, ist nicht hoch genug zu bezahlen, und dieser Lichtblicke wird der Leser viele thun beim Lesen dieses Buches, wenn man anders das Schauen der Dämmerung einen Lichtblick nennen darf: man will es jetzt noch so.)

4. Frohschammer sucht noch in viel höherem Grade, wie die vorhergehenden, die allerersten Principien. Eine Citation, die der Wahrheitsliebe des Verfassers große Ehre macht, wenn Thomas, und mit ihm die peripatetische Schule falsch lehrt — wird genügen: „Wohl zählt die Philosophie ihr Alter schon nach Jahrtausenden, und wohl haben die begabtesten, die tief- und scharfsinnigsten Geister ihre Kraft und Anstrengung daran gesetzt, sie zu gründen und fortzubilden; dennoch aber ist bis zur Stunde der Begriff der Philosophie noch nicht klar und sicher gestellt, ist noch nicht endgültig entschieden, was denn unter Philosophie eigentlich zu verstehen sei, was sie zu leisten habe und auf welche Art und Weise sie ihre Aufgabe lösen müsse. Man ist also noch nicht einig darüber (NB. ich citire), welches die Aufgabe oder das eigentliche Problem der Philosophie, und eben so wenig darüber, welches der Ausgangspunct, die Quelle, das Princip und die Methode derselben sei (NB. ich citire). Ueber all dies ist die Frage noch offen und ist erneute, angestrengte Untersuchung herausgefordert, wenn auch allerdings von dem verschiedenen philosophischen Systemen Antworten auf diese Fragen, und zwar öfters sehr entschiedene und zuversichtliche, aber freilich auch verschiedene, ja entgegengesetzte schon gegeben wurden und noch werden"! Wahrhaftig! ich bin's nicht allein, der unserer

philosophischen Welt eine Blamage ins Gesicht gesagt! derber — der Sache nach derber — habe ich nirgends gesprochen! Also das allererste Princip aller wissenschaftlichen Bewegung: die definitio objecti — mangelt, ist streitig! Was die weiteren Principien betrifft, so weiß der Verfasser nicht, was unter der „ratio naturalis — ratio sibi soli derelicta" zu verstehen ist, nimmt deßhalb gegen die Peripatetiker ein neues Princip: „das historische Gottesbewußtsein der Menschheit" zu Hülfe; glaubt dann ferner principiell einen besonderen Fund gemacht zu haben durch die Unterscheidung zwischen „idealer und realer" Wahrheit; kennt also die peripatetische Distinction zwischen „essentieller" und „integrirender" Vollkommenheit eines Dings nicht; macht deßhalb Principien der Wahrheit, ehe die Definition von Wahrheit feststeht in ihrer ganzen Schärfe, und verwechselt deßhalb das ideelle Gebiet der Dinge mit dem reellen, wie ich in meiner „Schule" ꝛc. es immer genannt habe und habe nennen müssen gegen die neuere Speculation. *)

*) Zur nähern Characteristik dieses Autors **per parenthesin**: derselbe spricht von und gegen „Formelkrämerei", während er selbst, ganz formlos (**informis**) in allen seinen Begriffen, auch noch nicht durch einen einzigen Satz bewiesen hat, daß er wüßte, was „Form" ist; — er spricht von „einer Reihe von unbegründeten Axiomen der Scholastiker", während er bis jetzt auch noch nicht ein einziges derselben umgestoßen hat; — er spricht: „im Grunde genommen gab es in der Blüthezeit der Scholastik keine Philosophie als eigentliches Product und orginelles Werk der christlichen Geister, keine christliche Philosophie", weil er gar nicht nachgedacht über den äquivoken Ausdruck: christliche Philosophie; — wagt trotz alle dem in die Welt zu schreiben: „das aber steht uns fest, daß die Art und Weise der

5) Suing's Versuch ist principiell der radicale Tod Alles dessen, was bisher als Philosophie gegolten hat. Die Trinitätsidee ist eine der natürlichen Vernunft total unzugängliche Wahrheit; sie ist eine in sensu strictissimo übernatürliche Wahrheit. Also: die natürliche Philosophie auf eine total übernatürliche Glaubens-

---

Philosophie, die wir (sic!) anzubahnen zu suchen (versteht sich: gegen die Scholastiker, gegen Thomas, den ich, Frohschammer, radical zu corrigiren wage), vor Allem oder vielmehr allein (hört! hört! Doctor **non Ecclesiae, sed in Ecclesia**) geeignet sei, aus der Einseitigkeit, Unfruchtbarkeit, Gemüthlosigkeit (versteht sich: **unum quodque recipitur secundum modum recipientis**) und Formelkrämerei des philosophischen Strebens herauszukommen. Weiter zur Characteristik dieser Allseitigkeit: „auch der neuern Philosophie dürfen wir Berechtigung im Erfolge nicht in jedem Sinne absprechen (versteht sich: **nullus est error, qui non intermisceat aliqua vera, s. August.**) und wir versagen daher die Anerkennung mehr oder weniger verdienstlichen Strebens Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart und Baader keineswegs (versteht sich: denn das „mehr oder weniger verdienstliche Streben" haben auch Alle, die den Weg zur Hölle mit manchen guten Vorsätzen gepflastert haben). Insbesondere aber wollen wir die Verdienste und das Recht auf Dank denen nicht schmälern, (versteht sich: recht einseitig herzlichen Dank, koste es auch die Schmälerung des Dankes, welchen wir den Alten „nicht als herzlichen", sondern als conventionellen" abstatten), die in den letzten Jahrzehnten bis auf die Gegenwart, trotz der Ungunst der Zeit und unter dem Druck der Verkennung und Mißachtung philosophischer Forschungen (versteht sich: auch trotz der kirchlichen Condemnation) des heiligen Feuers am Heerde der Philosophie gewartet (versteht sich: in einer saubern Küche!) und die philosophische Continuität erhalten haben (versteht sich: wie die Revolutionäre die Freiheit erhalten) — wir meinen

wahrheit aufbauen, ist entweder nichts als eine contradictio in adjecto („das übernatürliche Natürliche") oder eine „speculative Theologie". Nicht das Letztere, sondern das Erstere will der Verfasser geben. Der Verfasser dialectisirt ins Blinde herein, ohne seine Begriffe fixirt zu haben, daher begegnet man gleich auf den ersten Seiten den größten Contradictionen. Da in dem vorausgehenden „Vorwort" schon jeder Satz einer Correctur bedarf, so habe ich nur die radicale Contradiction heraus: Einmal: „die natürliche Vernunft führt den Menschen nicht nothwendig zum Pantheismus" — und in demselben Satze das andere Mal: „allein sie ist auch anderer Seits nicht im Stande, . . . dem Denken ein geschlossenes, vollendetes System zu bieten, eben weil ihre realen Wechselbeziehungen, namentlich zu Gott, gestört sind, und darum die höhere, concrete Wirklichkeit für sie verloren ist.": in diesen beiden Gegensätzen liegt die vollkommenste Absurdität; denn: „nicht zum Pantheismus führen" und „nicht zur concreten Wirklichkeit Gottes führen" ist eine

---

Günther (oben an, weil er condemnirt ist und damit die Ehre der Alten geschmälert ist, durch deren Lehrsätze er corrigirt ist, denn die Correctoren waren katholische Peripatetiker), Fichte, Trendlenburg, Ritter, Ulrici, Chalybaus, Erdmann, Hoffmann und Andere". Also der gewaltige Neuling, der dann „die Zumuthung, auf Thomas zu schwören (die ihm kein Mensch macht, während die Kirche denjenigen, welche das ihr zumuthen, es erlaubt), als unberechtigt zurückweist" (also: der von der Kirche erlaubte Schwur auf Thomas Lehre ist „unberechtigt" nach Frohschammer, der seine Art zu philosophiren für „die allein richtige" erklärt! **sapienti sat!** Ein altes Sprüchwort sagt: „Geduld, Vernunft und Habergrütze — sind zu vielen Dingen nütze"!)

Contradiction. Eben so ist es eine Contradiction, zu schreiben: „es ist eine unnatürliche Abstraction, sich in Betreff der Erkenntniß auf einen Standpunct stellen, den der Christ überhaupt überwinden soll". Von dem Christen gilt, was von der Gnade gilt: „non destruit, sed supponit, elevat et perficit naturam". Das „Unnatürliche" der Abstraction liegt blos in der „Unnatürlichkeit" des Standpunctes des Verfassers, der sich gar keine Rechenschaft über die Begriffe: „natürlich und übernatürlich" gegeben hat und obendrein eine ganz curiose Vorstellung von „Abstraction" hat. Bei solcher Unkenntniß der Alten darf man gar nicht mitsprechen, wenn von Philosophie die Rede ist. Daß „Goldkörner" in dem Werke enthalten sind, wie die Recensionen sagen, kann uns hier nicht kümmern, wo es sich um die principielle Fassung handelt. Will man das Werk als einen Versuch „speculativer Theologie" betrachten, so beachte man, was später im II. Th. dieser Schrift von dem Verhältniß der Philosophie zur Theologie vorkommt.

6) Seling: wie vorhin, jeder Satz bedarf der Correctur. Keine Lehre von Principien! keine Lehre von Criterien! keine Kenntniß der großen Fragen, welche von jeher die philosophischen Heroen beregt und bewegt haben, keine Kenntniß der Alten! Es ist unmöglich, da Etwas sagen. Will man beispielsweise Einzelheiten bestimmt ausgehoben wissen, obschon die besagten zwei Dinge: „keine Lehre von Principien, keine Lehre von Criterien!" eben sehr particuläre Dinge sind, so seien es diese: der Verf. beginnt mit einer Naturphilosophie, und diese beginnt er mit einer Definition von Körper, die nur den mathematischen, nicht aber den physischen definirt. (Die Definition des physischen Körpers ist diese: substantia com-

posita apta ad recipiendam trinam dimensionem, s. m. Schule 2c.). Das bringt ihn sofort in die größten Verwickelungen: es handelt sich um die „occulten Kräfte" der Natur; sie sollen nicht „geistig" sein im strengen Sinne, sie sollen nicht „körperlich" sein im strengen Sinne; das führt ihn auf den Satz: „daß aber ein unkörperliches Wirken eine körperliche Wirkung habe, ist offenbar nicht „widersprechend". Dieser wichtige Satz wird gar nicht erklärt, wärend er der allerernstesten und bestimmtesten Erklärung bedurfte; liegt doch gerade hier der „lapis scandali" aller Naturphilosophie von jeher bis auf Hegel und Oken. Daß alles Physische körperlich sei, muß erst bewiesen werden, wie Thomas mit Aristoteles lehrt; deßhalb muß ein anderer principieller Begriff genommen werden, um von ihm als Princip auszugehen, als „körperlich;" und dieser andere Begriff ist „physisch" oder „natürlich"; das aber ist das „ens mobile." Ebenso hat der Verf. den Begriff „selbständig" gleich von vornherein hingeschrieben, ohne zu überlegen, was das ist. (Selbständig ist „Substanz," und „Individuum, Suppositum, Person"). Diese Begriffe müßten vor Allem feststehen, und damit das Ineinandersein und Ineinandergreifenkönnen zweier Substanzen. Eben so ist der Begriff „Wesen, Wesenheit" des Verf. so vag, daß man Alles und Nichts damit erfassen muß; daher die barocken Worte: „Ein geistiger Leib oder unkörperlicher Körper ist allerdings ein Widerspruch, aber wir haben unter dem menschlichen Leibe oder Körper eigentlich das Wesen des Menschen zu verstehen, sofern dieses der Grund und Boden seines Seelenwesens ist; und dieses Grundwesen des Menschen nennen wir, um es von seinem Seelenwesen zu unterscheiden, nur uneigentlich deßwegen Leib oder Kör-

per, weil es zur Zeit eine ihm nicht wesentlich eigene leibliche oder körperliche Beschaffenheit hat.“ (der Verf. weiß nämlich mit dem verklärten Leibe nach der Auferstehung nicht zu bleiben; die Theologie hat nicht durchgeschlagen). Mit solcher Unbestimmtheit der Begriffe geht's durch's ganze Buch. (Uebrigens hat der Verf. Talent für Philosophie und ich glaube, wenn er Thomas kennen lernt, so wird er ein ganz ausgezeichneter Thomist werden).

7) P. Chastel (übersetzt): „de la Valeur de la raison“: ist noch nicht mit sich ins Reine gekommen über die Principien, weil er nicht weiß, was „die sich selbst überlassene Vernunft“ ist; dann ist er nicht mit sich im Reinen über die „Ideologie, ob eingeborne Ideen oder nicht,“ eine Frage, die eine radical principielle ist und gelöst sein muß, ehe irgend Etwas zu machen ist; diese Sachen machen das ganze Buch fast ohne Werth. Was die Logik des Verf. anbelangt, so genüge ein Beispiel für alle: „la barbarie primitive du genre humain, riduit à inventer sa langue et à progresser péniblement vers la civilisation, est une utopie rationabite, aussi contraire aux faits qu'elle est injurieuse à Dieu et aux hommes“ und dann in einem Athem dahinterher: l'opinion que plusieurs individus reunis pourront, avec le temps, se former un langage *sans l'avoir recu de la soicété*, n'a rien de dangereux, ni pour la science, ni pour la religion, ni pour la soicété“ (p. 535.) Was soll man sagen zu solchen Contradictionen?! Ich komme später, wenn von dem Traditionalismus die Rede ist, wieder auf dieses antitraditionalistische Werk zurück.

8) Gratry: „Connaissance de Dieu“ 2 tom. Paris 1854. „Logique“ 2 tom. ibid. 1855. (übersetzt) „C'on-

naissance de l'âme" ibid. 1857. ist total in seinem Infinitesimalcalcül befangen, um darin das Heil der Philosophie zu suchen; die Sache ist hier zu weitläufig; es genügt, zu sagen, daß er, bei allen seinem vielen Guten und Herrlichen, principiell gegen die Lehre der Peripatetiker ist und das Heil in dem von Leibnitz hervorgegangenen „Infinitesimalcalcül" den Uebergang von dem Endlichen zum Unendlichen zuerst entdeckt zu haben glaubt.

9) Die hist. pol. Blätter: haben durch eine Reihe von Artikeln, die im Geiste von Frohschammer und Oischinger geschrieben sind, mit aller Gewalt das Ihrige dazu beigetragen in letzter Zeit, die Verwirrung in der Philosophie noch größer zu machen. Schade, daß diese Blätter als „hist. politische" berühmt, als „philosophische" nichts Anderes thun, als den h. Thomas principiell bei Seite zu setzen.

Was sollen nun in aller Welt die Studirenden machen?! Ein halbes Dutzend neue Autoren mit einem halben Dutzend verschiedener, durchaus abweichender Principien! Wahrlich, wenn da den Studirenden die Lust nicht vergeht, dann ist das ein Wunder zu nennen! Wenn da noch eine ernste, ja die allerernsthafteste Sprache übel genommen wird, dann will ich, den Staub von meinen Füßen schüttelnd, von dannen gehen und, weichend, noch einmal rufen: „caeterum censeo Carthaginem esse delendam!"

Denen aber, welche daran Aergerniß nehmen, wäre anzurathen, Blätter für Unterhaltung und gemeinnütziges Wirken, zu lesen, nicht aber Wissenschaft zu treiben. In diesem Falle empfehle ich die „Rheinischen Blätter für Unterhaltung und gemeinnütziges Wirken," in denen (Nr.

12. von 1859) zur großen Belehrung Folgendes erzählt wird: „Vor einiger Zeit wurde auf dem dem Herzog Max in Baiern gehörigen Schlosse Banz ein Kästchen mit werthvollen alten Spitzen aufgefunden (wahrscheinlich Spitzen aus der Kirche des ehemaligen Klosters Banz), deren gediegene Schönheit und kostbare Aechtheit erst jetzt erkannt wurde, nachdem man sie in Brüssel in kunstgerechter Weise auffrischen ließ. Die wunderherrliche Arbeit, — erklärten Belgische Sachkenner — können von der heutigen Spitzenindustrie nicht mehr erreicht, geschweige übertroffen werden; das baierische Wappen mit vielen anderen Verzierungen gewährt einen reizenden Anblick. Diese Spitzen wurden bei der Ausstattung der Princessin Marie ganz und gar verwendet und u. A. ein prachtvoller Ueberwurf daraus gefertigt." — Solche Kleinigkeiten werden vielleicht der Meditation zugänglicher sein. Unterdessen gehe ich zur Exposition dessen, was Philosophen interessiren kann. Gott befohlen! —

— „Dilexi justitiam et odio habui iniquitatem — propterea moriar in exilio." —

II. Theil.

Begriff von Philosophie.

§. 1.
Präliminarien.

Nach dem Vorhergehenden handelt es sich also um die Grundlage, um das Fundament, um die Principien, vorerst um weiter Nichts; aber auch um diese Sache nicht in extenso, in ihrer ganzen umfassenden Ausdehnung, sondern — um nur erst einen einzigen Schritt, oder noch besser gesagt, noch nicht um einen einzigen Schritt, wenn auch den ersten Schritt, sondern erst um den Punkt, wohin der Fuß zu setzen, um von da aus als dem terminus a quo voran zu gehen. Dieser Punkt wäre also derjenige, von dem es heißt: *δός μοι, ποῦ στῶ — καὶ κινήσω τὴν γῆν*. Das nennt man **Princip**. Ueber dieses Wort müssen wir vor Allem erst ins Reine und überein kommen, sonst ist selbstverständlich nichts zu machen.

Ehe ich an die Erklärung dieses Wortes gehe, will ich zur Vorsicht einige Bemerkungen vorausschicken, die dem philosophisch denken Wollenden heutzutage ganz besonders zu empfehlen sein dürfen: derjenige Fehler, welcher am gewöhnlichsten begangen wird, ist dieser, daß man auf Einmal zu tief (= zu weit) gehen will. Daher komm

es, daß man gar zu häufig gleich auf der ersten oder auf den ersten Seiten eines philosophischen Buches Begriffe hereingezogen findet, welche die allerschwierigsten von der Welt sind, und nur nach langem Studium erfaßt werden können und zudem einen außerordentlich gewandten Denker voraussetzen. Vorsichtig! vorsichtig! und abermals vorsichtig! Wir werden sofort sehen, warum. Man befürchte ja nicht, daß eine Sache des Princips zu leicht sein könne, um lange dabei zu verweilen. Die Principien haben gerade diese Eigenthümlichkeit, welche das allerbeste Kennzeichen ihrer Wahrheit ist, daß sie nämlich Eines Theils ganz über alle Maßen leicht zu sein scheinen und auch wirklich sind, anderen Theils aber so schwer sind, daß der allertiefst gehende Blick sich nicht genug daran sättigen kann, ja bis zum Staunen, zum Bewundern, bis zum wirklichen Wunder fortgeht, also ins Unerfaßliche geht, ohne aus dem Faßlichen herauszugehen. Das ist eben die Macht und Kraft der Principien, in denen implicite Alles eingeschlossen ist. Die Wahrheit ist tief! denn die Wahrheit ist das Wirkliche („Verum est id, quod est" s. August. und Thom.); das Wirkliche ist das Seiende; das Seiende im strengsten Sinne ist das Unveränderliche, Ewige, — Gott! Gott ist die reinste Wirklichkeit, die reinste, lauterste Wahrheit. Da habe ich, als in einer argumentatio ad hominem, factisch gezeigt, wohin man sofort gelangt, wenn man will, habe factisch ein Beispiel gegeben, wie der allereinfachste Begriff von Wahrheit gleich in die allertiefsten Tiefen führt, während auf den ersten Blick die einfache Definition von Wahrheit über alle Maßen populär zu sein scheint und auch wirklich ist. Nochmals also: vorsichtig! vorsichtig! Ich darf diese Gelegenheit nicht vorübergehen

lassen, um hierbei einer Sache in der Schule der Peripatetiker zu erwähnen, die eines Theils immer ein Stein des größten Anstoßes, anderen Theils aber eine Sache von der äußersten Wichtigkeit ist. Die Peripatetiker fangen nämlich immer mit solchen ganz einfachen Definitionen an. Nun haben die Andersdenkenden mit einem solchen Worte, mit einem solchem Begriffe schon so viele distincte Sachen zusammengefaßt und zusammenfassen glauben zu müssen, um die Sache ja ganz, wie sie in concreto ist, zu fassen, daß diese Andersdenkenden sich verleiten lassen, vorschnell zu urtheilen, der peripatetische Begriff seie abstract, enthalte die Wahrheit nicht, enthalte sie wenigstens nicht ganz, seie also nur halb, nur theilweise wahr. Das ist eine der ärgsten Täuschungen, die hier den gelehrten Denkern begegnet. Vorsichtig! Vorsichtig! Die Peripatetiker wissen das sehr wohl. Aber die Sache ist deßhalb nicht als falsch aufzugeben. Machen wir uns dies Ding erst klar; vielleicht hilft diese anscheinende Kleinigkeit, um große Berge zu versetzen und große Klüfte auszufüllen. Wir sind — das wird mir Jeder eingestehen, der die Wahrheit s u c h t — wir sind noch nicht in einem Zustande der Erkenntniß, wo wir die ganze Wahrheit, die Wahrheit in ihrer ganzen Fülle schaueten — intuitive — so, daß wir mit Einem Geistesblick einen unendlichen Complex von Dingen zusammenfassen könnten, wie wir z. B. mit dem leiblichen Auge auf Einmal eine ziemlich ausgedehnte Gruppe von Figuren auf Einmal umfassen, so schwer immer das auch ist (ja in gewissem Sinne unmöglich; gehört aber nicht weiter hierher). Wir sind vielmehr in einem Zustande, wo wir von Einem Erkannten zum Anderen übergehen, dann wieder weiter schreiten, und so allmählig eine Vielheit

von Dingen umfassen, die in einem nothwendigen Verbande miteinander stehen, alle zusammen erst in ihrem ganzen Ineinandergreifen gefaßt werden müssen, ehe jedes Einzelne, also auch das Erste, von dem wir ausgegangen, in seiner ganzen Bedeutung gefaßt werden kann. Die erste Erkenntniß nennt man mit Einem Worte die intuitive, die zweite Art der Erkenntniß aber die discursive Erkenntniß. Das Erste ist die vollkommene Erkenntniß und die Erkenntniß der Vollkommenen; das Zweite die unvollkommene Erkenntniß und die Erkenntniß der Unvollkommenen. Das Unvollkommene kann vervollkommnet werden: die unvollkommene Erkenntniß kann mehr und mehr sich der vollkommenen nähern. Die discursive Erkenntniß kann, nachdem sie eine Reihe von Einzelheiten gefaßt und betrachtet, zuletzt zusammenfassend in einem so hohen Grade der intuitiven Erkenntniß der Fülle der Wahrheit sich nähern, daß der Unterschied fast verschwinden möchte.

So geht es mit den sogenannten Abstractionen der Peripatetiker, die sehr wohl wissen, daß, wenn ich den Apfel nur mit dem Auge, also nur unter dem Gesichtspuncte der Farbe erfasse, diese Farbe noch kein wirklicher Apfel ist, und daß viele andere Wahrnehmungen nothwendig sind, um das Ganze, was wir Apfel nennen, auf Einmal zu erfassen. Also abermals: vorsichtig! vorsichtig! damit kein Sprung, kein Fehlschritt geschehe! Um uns nochmals zu dieser Vorsicht ernsthaft zu ermahnen, bedenken wir, daß die Wahrheit ein wunderbares Ding ist, wie es Jedem einleuchten muß, der ernstlich nachdenkt. Die Wahrheit, als Wirklichkeit gefaßt, steht in so innigem Verbande, ist so innig in einander, ist so untrennbar von einander, daß

es sich damit verhält, wie mit den Glocken, welche um den Tempel von Dodona so aufgehangen waren, daß, wenn man die Einen ertönen ließ durch Einen Stoß, alle anderen der Reihe nach zugleich ertönten. Das geringfügigste Erdenstäubchen, welches ist, wirklich ist, schließt eine Welt von Wunder in sich! Und so leiben, leben und weben wir im Wunder, in einem Meere von Wunder, weil wir leibhaftig, weil wir wirklich, mitten im Meere der Wirklichkeit schwimmen! Dazu kommt, daß unsere Gedanken nicht geregelt sind; sie gehen nicht nach regelmäßigen Gesetze ruhig voran im gewöhnlichen Seelenzustande, sondern sie durchkreisen fortwährend eine ganze Welt, wie im Sturm durchlaufen sie Riesenbahnen unter Schauder und Schrecken erregender Verwirrung. Es ist da ein Chaos, in welchem, so lange noch kein Crystallisationspunct gefunden, an dem sich Alles allmählig ansetze und nach bestimmten Gesetzen ordne, Finsterniß und Tod herrscht! Alles drängt, Alles streitet, Alles wühlt, Alles will hin zum Intellect, um von ihm erfaßt, erkannt, gewürdigt und an seinen rechten Platz gestellt zu werden. Wehe, wenn da der Crystallisationspunct mangelt! wehe, wenn da keine Ordnung geschaffen wird vom Intellect! Also: vorsichtig, vorsichtig! Dieser Crystallisationspunct aber ist das Princip! und diese Ordnung ist ebenfalls das Princip! Da drängen sich schon zwei Principe! Factisch sind wir nicht in der Einheit, sondern in einer Vielheit. Factisch finden wir in uns nicht eine Einheit von Vermögen, sondern eine Vielheit! Factisch finden wir in ein und demselben Vermögen keine Einheit, sondern eine Vielheit; wenn diese auch keine andere wäre, als die des zu erstrebenden Gegenstandes und des strebenden Vermögens selbst, wie sie mit je-

dem unvollkommenen Sein, in welchem Sein und Vermögen nicht identisch sind, nothwendig verknüpft ist. Und abermals in der Thätigkeit des einzelnen Vermögens selbst findet sich sofort eine Vielheit ein, weil diese Thätigkeit verschiedene Ursachen, verschiedene Impulse ihrer vorzunehmenden Bewegung erleidet (causa finalis, efficiens, formalis, materialis, instrumentalis, conditio sine qua non etc.) u. s. w. so daß mit Recht das Sprichwort wahr geworden: Aller Anfang ist schwer! Darum abermals: vorsichtig — vorsichtig! Das hier Gesagte ist freilich nur erst eine Kleinigkeit; es gibt unendlich viele andere Dinge, die uns zur Vorsicht treiben sollten. Man müßte eben Folianten darüber schreiben. Es werden sich im Verlaufe Gründe genug aneinander reihen, um fortwährend daran erinnert zu werden. Das Gesagte möge vorerst genügen als captatio benevolentiae; wenn ich nur das bewirkt habe, daß man sieht, wie ganz durchdrungen ich bin von dieser Mahnuug zur Vorsicht, consequent, daß sehr überlegt worden ist, ehe an Vorangehen zu denken war. Mit allem diesen habe ich aber keine andere Mahnung ausgesprochen, als die, welche die Scholastiker sich durch das „distinguo“ fortwährend zuriefen und einprägten: „qui bene distinguit, bene docet.“ — Ja, ich füge, Vorsichtshalber noch hinzu: ich bin so vollends durchdrungen von dieser Mahnung zur Vorsicht, daß ich für meine Person, auch nicht eine Silbe je zu Papier setzen würde, wenn ich jetzt müßte meine eigenen d. i. von mir erfundenen Gedanken niederschreiben. Wahrlich! ich erachte mich nicht für berufen, Ordnung in die philosophische Welt zu bringen! Nie und nimmer das! So wenig ich ein Skeptiker bin, so gewiß ich mir gegenüber

allem Skepticismus, den gesunden Sinn bewahrt habe mit einer eisernen Festigkeit und Zähigkeit, — aber dennoch, das würde ich mir nicht erlauben herauszunehmen, der Fackelträger des Lichts in diesem Chaos des philosophischen Wirrwarrs zu werden. Nur Thomas ist's, dessen Lehre ich vorlegen will; freilich damit meine eigenen Gedanken, weil ich nun einmal die Gedanken des Thomas als wahre erkenne. Deßhalb ist es für die Sache gleich, ob ich anscheinend selbst rede, oder vielmehr Thomas reden lasse. Da, wo ich mehr sagen werde, als Thomas explicite oder implicite lehrt, werde ich es geradezu sagen und es als das Meinige bezeichnen, damit man sich um so mehr in Acht nehme.

§. 2.

Wegen solcher, im vorhergenden §. angegebenen, Gründe habe ich in meiner „Schule ꝛc. ꝛc." den Unterschied gemacht zwischen „Ausgangspunct" und „Anfangspunct" (B. I. S. 296.), unter dem „Ausgangspuncte" das principium in sensu riguroso verstehend. Da begegnet uns sofort wieder eine Distinction rücksichtlich des Begriffes, mit dessen Erklärung jetzt fortzufahren wäre. Während Principien keines Beweises fähig, noch bedürftig (non propter defectum, sed propter abundantiam luminis), können sie doch — quoad nos — einer Erläuterung, einer Erklärung fähig sein. Mithin haben wir sofort die gemachte Distinction zwischen Anfangs- und Ausgangspunct. Wenn man aber nicht befürchten muß, mißverstanden zu werden, so sind solche Distinctionen vollends überflüssig; denn das Alles gehört, sei's proxime, sei's remote, zum Princip im eigentlichen

Sinne, zur Vorlage, zum Verständniß des Princips — und deßhalb muß man den geübten, gewandten und sich selbst wohl verstehenden Scholastikern oder Peripatetikern nicht übel nehmen, wenn sie, in ihrer großen, ganz ungemeinen Kürze, immer die Sache simpliciter so bezeichnen, wie sie bezeichnet werden müssen.

In dieser selben Weise setze ich hier nun eine Menge von Sachen als bekannt voraus, die ich im I. B. meiner Schule, namentlich in der Erkenntnißtheorie und im V. Bd., 1. und 2. Heft (Noologie) behandelt habe, um nicht noch einmal zu schreiben, was ich schon geschrieben habe, ohne eine Silbe daran umändern zu können. Da die Principienlehre das Allerwichtigste ist, weil eben die Grundlage, das Fundament, so habe ich in den bis jetzt erschienenen ersten zwei Heften für alle vier philosophischen Disciplinen absichtlich viele Sachen viel weitläufiger behandelt, als es verhältnißmäßig zu den folgenden Tractaten der Fall sein wird, — Sachen, welche die Scholastiker entweder mit einem oder dem anderen Satze, mit einer oder der anderen Distinction gaben, oder wohl gar ganz als bekannt und der ausdrücklichen Erwähnung nicht bedürftig voraussetzten und so nicht einmal erwähnten, oder endlich, wenn das doch, dann gelegentlich an Orten, wo man es nicht erwarten sollte, erwähnten. Andere Zeiten, andere Sitten! Jetzt, in unserer Zeit, mußten andere Sachen hervorgehoben, an die Spitze gestellt, in ihrer ganzen Gewichtigkeit und Richtigkeit weit und breit getreten werden, die bei Thomas gewisser Maßen an verborgenen Orten liegen. Das habe ich in meiner „Schule 2c. 2c.“ zu thun versucht. Da das aber kein Fortschritt, keine Correctur des h. Thomas, ist, so behielt ich nichts desto weniger alle die Redensarten bei,

an denen man Anstoß genommen, vielleicht, als wollte ich sclavisch z. B. die Aufeinanderfolge der Worte, und in den Worten auch die Aufeinanderfolge der Buchstaben, seien es auch Druckfehler, vertheidigen. Nicht doch! Aber von solchen Dingen viel Aufhebens zu machen, schien mir solcher Kleinigkeiten unwürdig, obschon eben diese Kleinigkeiten jetzt, wie es scheint, per accidens von ungemein großer Wichtigkeit werden, insofern sie z. B. in dem Buche von Werner gar nicht oder für unsere Zeit und für die zu rettende Ehre des h. Thomas durchaus nicht genug hervorgehoben worden sind.

Ferner sei hier noch als Präliminare bemerkt: in dem in diesen zwei §§. Gesagten ist schon eine solche Masse von Gedanken hingeworfen, daß ich mich nicht wunderen werde, wenn dagegen eben so viele Gegenreden geschrieben werden, als ich Worte gebraucht; nicht als ob ich irgend wie befürchten müsse, Etwas Unwahres oder Zweifelhaftes geschrieben zu haben, sondern weil ein Jeder von seinem Standpuncte aus die Sache anders ansieht und weil, wenn in solch oratorisch dialectischer Weise räsonirt wird, immer eben so viel contra als pro vorgebracht werden kann. Die gegründete Furcht, daß sich in solche oratorische Sprache Fehler über Fehler gegen die logische Richtigkeit einschleichen können, ist gar zu sehr factisch bestätigt, als daß ich irgend wie dagegen sprechen könnte. Ich habe mich nur dem Geschmacke der Jetztzeit, dem horror gegen die scholastische Form, anbequemen zu müssen geglaubt, aber ich thue es mit dem allergrößten Widerwillen, mit vielleicht der allergrößten Selbstverläugnung, die ich in irgend einer Sache üben kann. So sehr bin ich für den einfachen, langsam und präcis vorschreitenden Syllogismus der Scholastiker. Wem die

Wahrheit ein herrliches Kleinod ist, wem der richtige Weg zur Wahrheit, vor Erlangung des Zieles, das Allerwichtigste ist, der sollte füglich alle Mittel zur Täuschung mit einem Hasse verfolgen, wie die Sünde in moralischen Dingen. Daher erscheinen mir auch von diesem Gesichtspuncte aus die Scholastiker oder Peripatetiker das rechte Mittel angewendet zu haben, um den Stein der Weisen zu finden; sie scheinen mir jene absolut nothwendige Vorsicht gebraucht zu haben, welche in so über alle Maßen wichtigen Dingen einzig vernünftig ist. Handelt es sich doch um nichts weniger, als um Leben und Tod im Reiche der Erkenntniß, der Wahrheit, um Licht und Finsterniß; handelt es sich doch um die Erfüllung der zwei höchsten Gesetze des Evangeliums, der Liebe Gottes und des Nächsten: der Liebe zu Gott, weil um die Liebe zur Wahrheit; der Liebe des Nächsten, weil um Friede und Eintracht und — Verbreitung der Wahrheit. Darum verdient mit vollstem Recht jenes Mittel hochgeachtet, nicht aber so leichtfertig, wie es zu geschehen pflegt, bei Seite gesetzt und verachtet zu werden, welches zu jenem Ziele mit einer Sicherheit sonder Gleichen hinzuführen im Stande ist.

Damit habe ich in diesem §. nochmals in vollstem Ernste — und, es sei mir erlaubt, das zu sagen, mit vollster Entrüstung über die dialectisch oratorische Darstellungsweise der Neuzeit, — an jenes heilige Gesetz der Vorsicht erinnert, ehe wir zur Discusion, zur Grundlage, zum Aufbaue eben in dem Fundamente, in der Principienlehre übergehen. Freilich weiß ich wohl, daß man mir sagen wird, wir seien eben mit dieser Methode, mit der Frage über die logische oder die dialectische Methode, wie man sie neuerdings zu nennen beliebt

und der logischen der Scholastiker principiell entgegensetzen will, in einer Principienfrage. Deßhalb ist es nothwendig, daß ich mich hierüber erst ausspreche. Vorab die Bemerkung: man sieht, wie ich oben gesagt, daß sich gleich im Princip Alles kreuzt, schlingt und verknoten kann! Diese Bemerkung gemacht zu haben nach dem früher Gesagten, wird genügen! —

Es fragt sich also: ob wir erst über die Methode der Erkenntniß uns verständigen müssen, ehe wir über irgend eine Erkenntniß reden können? Obschon ich mit vollem Rechte diese Frage ins Lächerliche ziehen, weil ad absurdum zurückführen könnte, so will ich doch — um eben dem Gesetze der Vorsicht bis auf's Rigoristische Genüge zu leisten — unterscheiden, und zwar also: in gewisser Hinsicht, bis zum gewissen Grade, muß allerdings die Lösung dieser Frage voraufgehen; in anderer Hinsicht und in höherem Grade aber ist die Frage in eben dem Maße unsinnig, als es unverständig ist, erst das Auge zu prüfen, ehe wir irgend Etwas sehen wollen. In so weit wir vorerst darin übereinkommen müssen, daß wir von Einem Erkannten zum Anderen zu Erkennenden übergehen, daß wir also nicht die volle Wahrheit auf Einmal schauen, daß also unsere Erkenntniß noch keine intuitive, vollendete ist, sondern eine discursive, unvollendete, insofern allerdings muß die Lösung dieser Frage voraufgehen. Aber, wer in aller Welt wollte das einer Discusion würdig halten?! Selbst der Skeptiker bezweifelt das nicht!

In anderer Hinsicht wird sich die Methode aus der Erkenntniß, aus dem erkannten Objecte, mit so absoluter Rigurosität wie von selbst ergeben, daß wir ipso facto durch's Erkennen auch die Methode erkennen, wenn wir

nur für einen Moment reflectiren auf uns selbst, nachdem wir naturnothwendig unsere erkennende Fähigkeit applicirt haben. Uebrigens habe ich mich über das vorgebliche „dialectische“ Erkennen, das Erkennen „durch die Idee“, wie die Neuzeit es nennt, im I. B. m. Sch., und namentlich im II. B. 2. Heft (höh. Logik) vollständig ausgesprochen. Wollte man in allem Ernste vielleicht doch, daß diese Sachen erst verhandelt würden, deßhalb, weil annoch ein so ungeheurer Horror gegen die Scholastik und eine so außerordentliche Vorliebe für die Methode der Neueren herrscht: nun wohl, so habe ich nichts dagegen; experientia docet: wir behandeln dann diese Sache und, wenn wir sehen, daß wir zu ihrer Behandlung eine ganze Reihe von Voraussetzungen haben nehmen müssen, die alle noch zu discutiren sind, so haben wir wenigstens den Nutzen, daß wir uns lächerlich gemacht und so das andere Mal vorsichtiger zu Werke gehen werden. Mahnung hilft nicht immer. Man muß leider durch Erfahrung klug werden. Ich bilde mir nicht ein, die Welt regieren zu wollen. Wallt's Gott, daß wir uns verständigen. Zu dem Ende schlage ich vor, daß wir nach altem Brauch, den Cicero mit den Worten ausspricht: „Nisi inter eos, qui disceptant, convenit, quid sit illud, de quo ambigitur, nec recte disseri, nec unquam ad exitum perveniri potest“ (Orat. 116.) mit der D e f i n i t i o n der Sache, von der wir handeln wollen, beginnen, weil sich denn doch zuletzt herausstellen wird, daß wir in absoluter Nothwendigkeit mit einer Definition beginnen müssen, sei es auch eines Wortes, dessen wir uns zur Verständigung bedienen wollen. (cf. Thom. 1. Perih. lect. 1.).

Definition von Philosophie
als erstes Princip.

§. 3.

Indem wir nun zu diesem wichtigen Tractate übergehen, von welchem, als dem Principe, unsere Verständigung abhangen wird, möchte ich doch noch zur Vorsicht folgende zwei Texte des großen Thomas zur Beherzigung empfohlen haben: Einmal „sapientis est, non curare de nominibus“ (2. D. 3. q. 1. a. 1.); dann: „significatio nominis accipienda est ab eo, quod communiter intendunt homines“ (1. Poster. l. 4.). Weil hier sehr viele und schwierige Sachen zur Sprache kommen müssen, so will ich diese Gelegenheit benutzen, anzudeuten, daß ich in meinem Buche „die Schule ꝛc. ꝛc.“ absichtlich die Sache anders vertheilte und in ganz verschiedenen Tractaten vorkommen ließ. Ich nahm dieselbe 1) im ersten Theile der zweiten Vorhalle, 2) in dem zweiten Theile der dritten Vorhalle (die Väter: Glauben und Wissen) so wie namentlich in dem Tractate über Cartesius (S. 252 — 259), wo ich ausdrücklich der neuesten Schwierigkeiten erwähnt, und endlich 3) in der Erkenntnißtheorie (Criterium der göttlichen Autorität). Außer verschiedenen Gründen, die in der Natur der Sache liegen wegen ihrer compleren Umfassendheit, hatte ich bei dieser Anordnung der Materie unter Anderem auch das Gute, tiefer gehende Behandlungen frei gelassen, aber angedeutet zu haben. Ich schrieb deßhalb S. 41. des I. B., also über Feststellung des Begriffs „Philosophie“: „Man nimmt das Wort in einer doppelten oder noch präciser, in einer dreifachen Bedeutung:

1) Bezeichnet man damit die weitere Durchführung einer jeglichen Wissenschaft bis zu ihren zuhöchst*) liegenden Gründen, (die aber schon einem anderen Gebiete angehören, so lange es sich um subordinirte Wissenschaften handelt) so zwar, daß diese höher liegenden Principien jene Wissenschaft wie im Keime in sich enthalten.**) Das nennt man in einer Wissenschaft philosophisch zu Werke gehen.

2) Man bezeichnet mit Philosophie das eigenthümliche, in Wirklichkeit als reales Sein existirende, Object dieser Wissenschaft.

3) Man bezeichnet mit diesem Worte die dem Objecte entsprechende Erkenntniß oder Erkenntnißweise (also hier wieder in doppelter Bedeutung).

ad 1. In ersterer Hinsicht habe ich alle Wissenschaften ohne Ausnahme, auch die übernatürliche, geoffenbarte Theologie miteinbegriffen: jede Wissenschaft kann philosophisch betrieben werden, nämlich dann, wenn man über die gewöhnliche (experimentale — positive) Kenntniß hinausgeht bis zu jenem Puncte, wo eine untergeordnete Wissenschaft ihre letzten oder höchsten Gründe in einer höheren Wissenschaft findet; wenn man, wo noch möglich, diese höhere wieder zurückführt auf eine höchste, die ihre Principien für sich selbst, ohne weitere Subordination, besitzt. Dieses Aufsteigen bis zu höheren und höchsten Gründen, wo der Sache dann auf den letzten Grund ge-

*) Im Texte meines Buchs steht „zunächst" statt „zuhöchst." Eben so die folgd. ( ) zu machen.

**) Im Texte: „enthält" statt „enthalten" ein Druckfehler. Wegen Entfernung des Druckortes meiner „Schule rc. rc." wolle man die Druckfehler entschuldigen; ein Verzeichniß derselben wird folgen.

sehen wird, nennt man allgemein: „philosophisch zu Werke gehen.“ Die Theologie ist hier deßhalb nicht ausgenommen, weil die „speculative Theologie“ eine philosophische Theologie genannt werden kann und muß, wenn man das Wort „philosophisch“ in diesem Sinne nimmt. In diesem Sinne gibt es eine Philosophie des Rechts, der Geschichte, der Sprache, der Societät, der Cultur u. s. w., vielleicht auch der Pariser Moden.

ad 2. Wollte man das Philosophie nennen, was vorher angegeben, so fällt selbstverständlich ein der Philosophie als besonderer Wissenschaft eigenthümliches Object weg. Um dies festzuhalten, dazu dient die zweite Bezeichnung. In dieser Beziehung gelten die Ausdrücke, deren man sich annoch bedient: dies oder jenes „gehört zur Philosophie, gehört in die Philosophie.“ Die philosophische Durchführung einer Wissenschaft von ihrer experimentalen, positiven, practischen Begründung bis zur letzten Instanz ihrer Begründung in metaphysischen Begriffen macht es nämlich fortwährend erforderlich, daß man die Philosophie als etwas Eigenthümliches von der wissenschaftlichen Sache trennen muß, um die Verwirrung nicht zu groß zu machen. Da nun dieses Eigenthümliche eben mehreren, vielen, ja allen Wissenschaften als gemeinsam sich herausstellt, so ist mit Recht der eigenthümliche Name für die eigenthümliche Sache geblieben.*)

ad 3. Endlich bezeichnet man mit Philosophie nicht blos das eigenthümliche Object als solches, sondern die einem solchen Objecte mehr oder weniger entsprechende, ein solches Object mehr oder weniger erfassende Erkennt-

*) So nennt man alle Studenten der Philosophie „Philosophen,“ wenn auch ihre Erkenntniß eben nicht weit her ist.

niß. In dieser Hinsicht nennen wir den κατ' ἐξοχήν und „wahrhaft" einen Philosophen, der die Philosophie als tiefgehende Materie auch wirklich tief zu erfassen weiß, während man wirklich tiefgehende Sachen doch sehr oberflächlich und unphilosophisch behandeln kann. Dazu kommt dann noch, daß die ganz besondere Auffassungsweise dieses oder jenes originellen Kopfes, seine individuelle „Erkenntnißweise" seine Philosophie genannt wird, die man freilich besser „Philosopheme" nennen sollte, wie z. B. Hegel'sche, Fichte'sche, Kant'sche Philosopheme.

So viel genügte zuerst, um den Ausdruck: „Philosophie" und „philosophisch" würdigen und nach Umständen brauchen zu können. Gehen wir jetzt über zur specielleren und specifischen Festsetzung des Wortes „Philosophie."

§. 4.

Es scheint mir, daß die sich erhobenen und gegenwärtig herrschend gewordenen Schwierigkeiten in dieser Materie durch folgende zwei Distinctionen zu beseitigen sein dürften:

1) durch die Distinction zwischen Philosophie und speculativer Theologie;
2) durch die Distinction zwischen der ratio naturalis *sine societate* und ratio naturalis *in societate* formata.

Obwohl beide Sachen sehr in einander greifen, weil sie eben factisch d. i. auf Grund historischer Thatsachen, die sich mit dem Menschenleben in praesenti rerum statu begeben, innigst mit einander verbunden erscheinen, so dürfte doch eine Einzelbehandlung jeder dieser Distinctio-

nen Deutlichkeitshalber vortheilhaft sein. Da aber beiden Distinctionen die Begriffe natürlich und übernatürlich zu Grunde liegen, so muß diese letztere Distinction vorangehen. Also

Erste Distinction:
das Natürliche und Uebernatürliche.

§. 5.

In dem 3. Bande meiner „Schule" ꝛc. (Physik) habe ich den Begriff „Natur," hinreichend weitläufig vorgelegt. Deßhalb hebe ich hier nur das aus und füge nur das hinzu, was hier entscheidend ist.

Unter Natur verstehen wir

1) das Wesen (essentia) eines Dings; das, wodurch ein Ding in seinem Sein constituirt wird, das, wodurch ein Ding das ist, was es wesentlich ist.

2) unter Natur verstehen wir dann dieses Wesen mit seinen Accidenzen; da diese doppelter Art sind, nämlich die nothwendigen Eigenthümlichkeiten (proprietates) und die in sensu stricto accidentalen Beschaffenheiten (accidentia κατ᾽ ἐξοχήν), so ergibt sich hier die Unterabtheilung von Natur:

a. die Proprietäten, welche nothwendig, immer (in dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge) der constituirten Wesenheit folgen; und

b. die Accidenzen, die accidentalen Beschaffenheiten, welche dem Wechsel unterworfen, bald an- bald abwesend, bald so, bald anders sein können.

3) Endlich versteht man unter Natur und natürlich Alles dasjenige, wozu ein Ding, nach seiner Wesenheit und nach seinen Proprietäten und Accidenzen, hinneigt

(inclinat, Th.); also Alles das, was aus einem Ding herausgebildet, entwickelt werden kann, ohne daß ihm neue, ihm als solchem fremde Elemente, Fähigkeiten, zugefügt werden. Auf Alles dieses, was aus dem Ding herausgebildet werden kann, was also zu seiner Vervollkommung und Vollkommenheit führt, hat das Ding nämlich deßhalb einen größeren oder geringeren Anspruch, weil es dafür die Anlage in sich hat. Da aber jede Fähigkeit, jedes Vermögen des Zweckes, des Gegenstandes wegen ist, wozu es eben ein Vermögen ist: so folgt die nothwendige Beziehung des Vermögens zu diesem Objecte. Diese nothwendige Beziehung hat eine nothwendige Hinziehung (inclinatio) zur Folge (sofern diese nicht per accidens gestört, verändert wird). Diese nothwendige Beziehung und diese nothwendige Inclination nennt man also mit Recht „Natur“ und „natürlich“. So ist dem Kinde, dem ungebildeten Menschen, alles dasjenige „natürlich“, wozu das Kind, der Mensch irgend welche Fähigkeiten, Anlagen besitzt, die ausgebildet werden, ja bis zum fast Unbegreiflichen fortgeführt werden können. Wie diese Fortbildung geschieht, werden wir sogleich sehen durch eine ganz besonders wichtige Distinction in dem folgenden §. Vorerst mache ich hier auf eine andere Sache aufmerksam, die wichtig ist. Ich sagte: natürlich ist dem Ding das, wozu es erhoben, ausgebildet werden kann, ohne daß ihm neue Elemente, neue Fähigkeiten, neue Kräfte, die nicht zu seinem gewöhnlichen Sein gehören, hinzugefügt werden. Nun kann aber der Fall eintreten, daß es der Natur eines Dinges nicht widerstreitet, wenn ihm solche neue Elemente zugefügt werden; während es eben so gut bei anderen Dingen der Fall sein kann, daß ihm solche neue

Elemente nicht beigegeben werden können, ohne sein Wesen, seine specifische Natur total zu verändern. In letzterem Falle: es kann z. B. dem Steine nicht die vegetative Thätigkeit der Pflanze, oder der Pflanze, so wenig als dem Steine, die sensitive Thätigkeit des Thiers hinzugefügt werden, ohne sofort eben das Wesen des Steins, der Pflanze zu zerstören. So auch kann das Thier als solches nicht den appetitus rationalis als solchen empfangen, ohne sofort aufzuhören, unvernünftiges Thier zu sein, und total in die Species des Menschen überzugehen. In ersterem Falle: der Mensch kann aus seiner gewöhnlichen Erkenntnißweise, und aus der Sphäre seines gewöhnlichen Erkenntnißobjectes, durch Gottes Macht freilich, herausgehoben werden, wie die Theologen lehren, zur visio beatifica, durch Elemente, die ganz über die Natur, Kräfte, Fähigkeiten, Anlagen des Menschen hinausliegen. Das ist auch freilich noch eine Fähigkeit, aber eine Fähigkeit ganz anderer Art: es ist eine Möglichkeit, Empfänglichkeit, Tauglichkeit (aptitudo), die einzig in ihrer Art dasteht. Die Scholastiker nennen das die „aptitudo obedientialis", und bezeichnen damit das Verhältniß der Unterwürfigkeit der Creatur gegen Gott, der, wenn er will, in besonderer Weise den Menschen zu einem über seine natürlichen Kräfte und Ansprüche hinausgehenden Vollkommenheit erheben kann. Diese aptitudo ist eine solche, daß sie keinerlei nothwendige Beziehung zu der über ihre gewöhnliche Sphäre hinausgehende Vollkommenheit hat, also auch keine Hinziehung, kein Hingezogensein (inclinatio), kein desiderium erwecken und bewirken kann. Wollte man hier doch von einem disiderium nach dieser Vollkommenheit sprechen, so wäre es als ein desiderium inefficax mit

den Scholastikern zu bezeichnen. Bei dieser aptitudo obedientialis sieht man, wie sehr man sich in Acht zu nehmen hat, wenn von „Natürlichkeit" in dieser Beziehung die Rede ist. Die Scholastiker helfen sich hier, wie bei allen solchen zweideutigen Begriffsbeziehungen mit der Ausdrucksweise des sehr berechtigten simpliciter und secundum quid. In unserem Falle wäre diese Erhebung zu einem solchen höheren Zustande simpliciter nicht natürlich, wohl aber secundum quid natürlich zu nennen, so aber jedoch wieder, daß selbst dieses secundum quid sehr präcis von anderen, mehr natürlichen, Beziehungsweisen unterschieden wird.

§. 6.

Nehmen wir nun die oben angegebene Distinction rücksichtlich der natürlichen Fortbildung des natürlichen Wesens eines Dings. Obschon Thomas mit Aristoteles, wenn von Natur die Rede ist im Unterschiede von violentia und ars, jene fasset als principium *intrinsecum* motus et quietis, während die Violenz und Kunst als principium *extrinsecum* bezeichnet werden müssen: so hat doch Thomas nicht übersehen, daß das principium intrinsecum für die natürliche Entwickelung oder Bewegung des natürlichen Dings wieder in doppelter Weise vorhanden sein kann: nämlich Einmal total, das andere Mal partial, — oder, was dasselbe besagt: complete und incomplete, so nämlich, daß auch noch ein principium externum nothwendig sein kann, um das principium internum zu completiren, zu integriren, zur activen Potenz zu erheben. So verhält es sich z. B. wenn ich eines äußeren Lehrmeisters bedarf, um eine Sache zu er-

lernen, für welche ich die Anlage, Fähigkeit besitze, welche ich aber dennoch nicht würde vollends hinreichend finden, wenn nicht diese äußere Aushülfe dieselbe stützte, unterstützte, integrirte, actualisirte. Thomas spricht sich hierüber an verschiedenen Orten wiederholt und sehr deutlich aus. Wegen der Wichtigkeit, welche diese Distinction mit Rücksicht auf den Traditionalismus erhält, hebe ich hier diese Stellen zum Theil aus. Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 5. ad 2. „dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia sc. est innata inclinatio ad recipiendum actionem *a principio extrinseco,* sicut motus coeli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem coelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium." — 1. 2. q. 51. a 1.: „aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum; alio modo secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse agrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, *quia totum est a natura,* alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est *ab exteriori principio,* sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio." — 1. 2. q. 63. a. 1. „Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes

latitationem formarum; aliqui vero quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata, aliqui vero, quod partim sint ab extrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab extrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate, sicut quum ferrum clarificetur per limitationem; et haec fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod, secundum aptitudinem scientiae, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 1. circ. princ.). Et hoc verius est.

Ad cuius manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia autem corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatum corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis se-

eandem speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad formitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversi mode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco. 1. 2. q. 100

a. 1.: „quaedam enim sunt, quae statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda, sicut: honora patrem tuum et matrem, et: non occides, non furtum facies, et hujusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt, quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturae, *ut tamen indigeant disciplina* (Unterricht), qua minores a sapientibus instruantur; sicut illud: coram cano capite consurge, et honora personam senis, et alia hujusmodi. Quaedam vero sunt, ad quae judicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud: non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, non assumes nomen Dei in vanum." Und Ibid. a. 3.: „inter praecepta ergo decologi non computantur duo genera praeceptorum: illa sc., quae sunt prima et communia, quorum non opportet aliquam editionem (Gesetzgebung) esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa, quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire: haec enim proveniunt a Deo ad populum, *mediante disciplina sapientum.*"

§. 7.

Dieser Lehre des h. Thomas zufolge kann also das natürliche Entwickelungsprincip für ein Ding so getheilt sein, daß das Vermögen, die Anlage, die Kraft quoad essentiam, quoad rationes seminales, quod inchoationem als principium intrinsecum in dem Ding nothwendig

liegt, daß aber zur weiteren Actualisirung diese Kraft nicht hinreichend ist, zu schwach, zu unvollständig ist, um, sich selbst überlassen, die weitere Entwickelung zu vollführen; daß also eine äußere Einwirkung, ein Einfluß von Außen, die Hülfe eines Meisters und Lehrers nothwendig ist, um zur natürlichen Activität zu gelangen, wie sie zur natürlichen, möglichen Fortbildung nothwendig ist. Man beachte diesen merkwürdigen Fall, daß das principium naturale Einmal complet ein innerliches sein kann, wie bei den Kraftgenie's, die sich selbst helfen können, dann, daß dieses principium naturale getheilt wird und somit der Societät, — um es schon hier mit Einem Worte zu sagen, der socialen Entwickelung anheimfällt, immer aber als natürlich bezeichnet werden kann, und mit Recht auch so bezeichnet werden muß. Damit sind wir in dem Begriff von Natur bei einem Momente angelangt, das jetzt ganz besonders hervorgehoben zu werden verdient, während es bei den Alten von ganz untergeordneter Bedeutung war. Gegen unsere schlechten Rationalisten, welche Alles in natürlicher Weise, also mit logisch nothwendiger Consequenz demonstriren wollen, so wie gegen diejenigen guten Rationalisten, welche diese nothwendige Demonstration da gelten lassen wollen, wo es sich um natürliche Dinge handelt, (wenn auch nicht da, wo übernatürliche Dinge eintreten) muß in dem Begriff „natürlich“ jetzt das auseinandergehalten werden, was nothwendig, und das, was in demselben Begriffe contingent ist. Indem nämlich das Natürliche zu sehr mit dem Nothwendigen verwechselt worden ist, so zwar, daß Alles, was als natürlich bezeichnet werden soll, in irgend einem nothwendigen Verbande, in nothwendiger Aufeinanderfolge und Art der Entwickelung stehen soll, daß

also nur Alles das als natürlich genommen werden sollte, was den Grund seines So-seins als nothwendigen Grund in seinem ihm Vorhergehenden habe, hatte man übersehen, daß dieser nothwendige Connex nur bis zum gewissen Grade nothwendig ist, weiterhin aber, über diesen Grad hinaus, die freie Thätigkeit des Gründers der Natur nach Belieben die Sache so oder anders einrichten kann. Das Wesen, die Wesenheiten der Dinge, sind nicht der Willkühr unterworfen, sie sind unveränderlich und (negativ-) ewig. Ein Dreieck ist in seiner Wesenheit ein Dreieck so und nicht anders; selbst Gott kann diese Wesenheiten der Dinge nicht umändern, weil Gott keine absurda machen kann. Gott kann nie machen, daß 2 und 2 mehr oder weniger als 4 seien. Die Wesenheit der Dinge ist aber ein anderes, als die Existenz der Dinge. Die Existenz ist eine contingente Thatsache, hängt also von dem freien Wollen Gottes ab. Aber, gesetzt, Gott will, daß die Dinge existiren, dann müßten ihre Wesenheiten nothwendig so sein, wie sie von aller Ewigkeit her unveränderlich sind. Diese Unveränderlichkeit oder Nothwendigkeit der Dinge schwindet in dem Grade mehr, je weiter sich die Beschaffenheiten von dem Wesen der Dinge entfernen, so daß man mit Recht unterscheidet zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Accidenzen. Die nothwendigen Accidenzen (oder Proprietäten) sind in dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge zwar immer vorhanden, können aber gehoben werden extraordinärer Weise (wie z. B. in der Eucharistie); die übrigen Accidenzen aber können selbst in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge wechseln oder wegfallen. Das ist es, was das Contingente in der natürlichen Einrichtung eines Dings genannt werden muß, weil es wirklich so ist und

keinen andern Grund seines So- und nicht anders-seins in letzter Instanz hat, als den freien Willen des Gründers der Natur, des Schöpfers, Gottes; daher Augustinus sagt: „a Deo habent omnes naturae, quod naturae sunt; et intantum sunt vitiosae, in quantum ab ejus, qua facta sunt arte discedunt" (lib. art. 3, 6.) Die Regel also, wornach geurtheilt werden muß, was zur natürlichen Einrichtung einer Sache gehört, ist also in letzter Instanz eine, von des Schöpfers freien Willen abhangende, also eine factische, contingente Thatsache. Wo immer aber die Contingenz beginnt, da hört die Demonstration auf („scientia non est nisi de necessariis." Th.; m. Schule an verschiedenen Orten). Factische Thatsachen, gehören, so weit ihre Contingenz geht, einer anderen, als der intellectiven Erkenntniß an; sie fallen der sensitiven, der historischen Erkenntniß und Forschung anheim (s. m. Schule).

Man halte also fest, daß bezüglich der Einrichtung der natürlichen Entwickelung und Fortbildung eines natürlichen Dinges eine Verschiedenheit eintreten kann, daß nämlich das principium internum der Entwickelung für sich hinreichen kann, daß aber auch dasselbe so schwach sein kann, daß es eines principium externum zur Entwickelung seiner Fähigkeit bedarf. Wie diese contingente Sache nun in der Constituirung der Natur eingerichtet worden ist und wie nicht, das haben wir nicht speculativ zu demonstriren, sondern historisch zu erforschen. Somit sind wir bei Beantwortung der Frage, was natürlich sei in diesem oder jenem Falle, also auch bei der Frage über die „natürliche Vernunft", die wir bald stellen werden, einem doppelten Antworter überwiesen: 1) der (nothwendig demonstrirenden)

Vernunft; 2) der geschichtlichen Thatsache, der historischen Forschung.*)

Das Uebernatürliche.

§. 8.

Das, was zur Erläuterung des vorher behandelten Begriffs „natürlich" noch erübrigt, wird sich besser an die Exposition des Begriffs vom „Uebernatürlichen" anreihen.

Das Uebernatürliche ist dasjenige, was über die natürliche Wesenheit eines Dings mit ihren natürlichen Fähigkeiten (Accidenzen) so hinaus geht, daß dasselbe nicht von der Natur herrührt und auch in keiner Weise

*) Um die Contingenz in der natürlichen Einrichtung der natürlichen Ordnung der Dinge noch mehr hervorzuheben, sei im Allgemeinen bemerkt: außer der gegebenen Distinction rücksichtlich der contingenten Theilung des natürlichen Entwickelungsprincips kann die Contingenz der natürlichen Einrichtung so distinguirt werden: a) **quoad facultatem et quoad actum**, b) **quoad actum tantum**: es kann nämlich die Actualisirung einer natürlichen Fähigkeit von contingenten Umständen abhangen, wie denn bekanntlich z. B. die Stellung eines Einzelgliedes (**ordo particularis**) eine andere werden kann als Glied eines Ganzen (**ordo universalis**). Rücksichtlich der **facultas** ist dann wieder zu distinguiren, je nachdem sie entweder blos **in radice** vorhanden, oder **entitative perfecta in se**, aber **imperfecta in se quoad exercitium**, wie ich im Texte oben gesagt. — In einem späteren Supplemente werde ich die Lehre über den „**status naturae purae**" und den „**status naturae integrae**", (denn dieser letztere muß auch **in ordine naturali** unterschieden werden), so wie die Lehre über die „**potentia Dei ordinaria et extraordinaria — nec non potentia Dei ordinata**

den Kräften der Natur proportionirt ist („quod neque est a natura, neque naturae proportionatum, sed supra naturam"). Das Uebernatürliche geht so über die Bedürfnisse und Fordernisse des natürlichen Dings hinaus (supra omnem exigentiam naturae), daß wesentlich eine species des Seins oder des modus des Seins constituirt wird. Hier beginnen nun allerdings schwierige Distinctionen in der Fassung der Begriffe, und eben hier suchen die Rationalisten, durch Confusion der Dinge, ihre scheinbar plausiblen Gründe sowohl gegen die Wirklichkeit, als auch die Möglichkeit des Uebernatürlichen. Ja, nicht blos die Rationalisten, sondern selbst gute Theologen finden hier eine Klippe, an welcher ihre

---

et absoluta" vollständig geben. Die Sache würde hier zu weitläufig. Ich verweise auf das ausgezeichnete Werk des Dominikaners Bernard de Rubeis (Rossi): „de peccato originali", wo man die verschiedenen status creaturae vorgelegt findet. (Das Werk ist 1857 bei Stahel in Würzburg neugedruckt erschienen). — Es ist also rücksichtlich der Contingenz in den Dingen mit Thomas zu lehren: „Deus et alium mundum, alium ordinem rerum instituere potuisset" (Sa. th. p. 1. q. 105. a. 6. — Sa. c. Gent. l. 3. c. 98. 99. 100.); — „finis naturalis divinae voluntatis est ejus bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit, quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res, quae nunc sunt, et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas, et alio modo ordinatas; et ideo divina voluntas, absque praejudicio bonitatis, justitiae et sapientiae potest se extendere in alia, quam quae fecit" (Thom. Q. 1. de potentia a. 5.); — „divina bonitas

Forschung zu scheitern droht. Wir werden nämlich sagen müssen, daß selbst gute Theologen, die auf Seite des guten Traditionalismus stehen, hier ihre schwache Seite haben. Da es jedoch hier nicht der Ort, noch auch nothwendig ist, eine volle theologische Abhandlung zu geben und ich doch zunächst für katholische Theologen und Philosophen schreibe, so kann ich mich damit begnügen, die Reihenfolge theils der Resultate, theils der Untersuchungen vorzulegen, um zu zeigen, wo der Knoten der Verwickelung rücksichtlich der Definition von „Natürlichem" und „Uebernatürlichem", consequent rücksichtlich der Definition von „Philosophie" liegt.

Wenn das Uebernatürliche im Allgemeinen definirt

---

potest se communicare ordinate non solum isto modo, quo res operatur, sed multis aliis" (ibid. ad 8.); — „optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia, quae manerent, etiamsi alio, vel alio modo faceret" (ibid. ad 14.); „illud, quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem. Et ideo, quidquid aliud est ordinabile ad ejus bonitatem secundum ordinem suae sapientiae, est optimum" (ibid. ad 15.); „universum, quod est a Deo productum, esse optimum respectu eorum, quae sunt, non tamen respectu eorum, quae Deus facere potest" (ibid. q. 3. a. 16. ad 17.). Das Alles gilt nicht blos von dem ordo supernaturalis, sondern eben so von dem ordo naturalis. — Man beachte, daß der „Optimismus" purer „Rationalismus" ist; beide führen zum Pantheismus. Wie ich an verschiedenen Orten mehrmals bemerkt: „der radicale Fehler der neuern Philosophie liegt in der Verwechselung des idealen und realen Gebiets der Dinge", so muß gleichfalls weiter gesagt werden: „er liegt weiterhin in der Verwechselung des contingenten mit dem nothwendigen Gebiete der Dinge."

worden als das, was über die Natur, ihre Fähigkeiten und Kräfte, ihre Ansprüche und Verdienste, kurz ihre ganze auch allervollkommenste Entwickelung in ihrer Sphäre so hinausgeht, daß es lediglich von dem ganz und gar freien Willen des Schöpfers der Natur abhängt, solche höhere Gaben und Vollkommenheiten (dona superaddita) mitzutheilen, also gratis, plene gratuito, zu schenken aus purer Güte: so distinguiren die Theologen doch mit Recht im Speciellen zwischen dem supernaturale quoad substantiam und dem supernaturale quoad *modum*. Das supernaturale quoad substantiam ist dasjenige, was so total über das natürliche Bereich der Dinge, wo es sich einfindet, hinausgeht, daß es gar nicht, in keinerlei Hinsicht, von natürlichen Kräften erreicht oder erfaßt werden kann z. B. Todtenerweckung, die visio Dei beatifica. Dieses supernaturale quoad substantiam ist consequent immer auch ein supernaturale quoad modum, und wird im eigentlichen Sinne, in sensu stricto, übernatürlich genannt. — Das Uebernatürliche quoad modum ist dasjenige, was, der Sache nach, den natürlichen Kräften wohl entspricht, also von ihnen erreicht und erfaßt werden kann, was aber in einer Weise (modus) mitgetheilt wird, die über die Kräfte der Natur wieder vollends hinausgeht; so wenn ich in einem Moment eine Sprache, als von Oben eingegeben, sprechen lerne, die ich, nach langer oder wenigstens gehöriger Zeit auch mit meinen natürlichen Kräften hätte erlernen können; oder wenn ich plötzlich eine Wahrheit erfasse, an deren Lösung die tüchtigsten Köpfe ihr Leben lang arbeiten mußten, um sie zu finden. Man sieht, daß Letzteres, mit Rücksicht auf die Sache, als ein naturale, aber mit Rücksicht auf den modus des Erlangens

als ein supernaturale bezeichnet werden muß. So Thomas mit allen Theologen einstimmig. Es werden also diejenigen Wahrheiten, welche dem natürlichen Intellecte in ihrer letzten Begründung durchaus unzugänglich sind, und nicht einmal gefunden werden können durch den natürlichen Intellect mit Rücksicht auf ihr Vorhandensein, („ad quae ratio humana pertingere nullo modo potest“ Th. passim,) im stricten Sinne „übernatürlich“ und also im stricten Sinne „Glaubenswahrheiten“ nicht aber „Vernunftwahrheiten“ genannt. Die Theologen berufen sich mit Recht zur Begründung dieses Unterschiedes auf Stellen, wie folgende: „nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare“; (Mtth. 11.) — „Oculus non vidit, auris non audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum“ (1. Cor. 2.); — „gratia Dei vita aeterna“ (Rom. 6.) und dieses ewige Leben ist eben die visio Dei beatifica: „haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum“ (Joh. 17.); — „hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille“ (Joh. 4.); „nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum“ (ibid.); — „gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est“ (Eph. 2.) u. s. w. Deßhalb condemnirte das Conc. Vienn. 1311 die Lehre der Begarden und Beginen: „Quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum“ (Clementina „ad nostrum“ de haereticis l. 5. tit. 3.), statuirte also das Gegentheil, wie Thomas gelehrt: „homo ordinatur ad Deum, sicut ad

quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae: oculus non vidit etc. Finem autem opportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt" (Sa. th. p. 1. q. 1. a. 1.); und: „intellectus humanus a rebus sensibilibus *connaturaliter* sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in se ipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia *improportionabiliter elevatur, pertingere per se ipsam non valet.*" (Sa. c. Gent. l. 4. c. 1.). In demselben Capitel schreibt Thomas also: „quia igitur debilis erat Dei cognitio, ad quam homo per praedictas vias (d. i. nämlich durch seine natürliche Erkenntnißweise) intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, *ex superabundanti bonitate* (also aus purer Güte, nicht aber, weil unsere Natur ihrer Einrichtung nach Anspruch darauf hätte, also nach Recht und Billigkeit es hätte geschehen müssen), ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de se ipso hominibus revelavit, quae intellectum humanum excedunt, in qua quidem revelatione secundum congruentiam homiuis quidam ordo servatur, ut paulatim de *imperfecto* veniat ad *perfectum,* sicut in caeteris rebus mobilibus accidit;" (ich unterzeichne die Ausdrücke: imperfectum et perfectum, weil wir gegen die Rationalisten darauf zurückkommen müssen). Diese Ordnung, welche Gott in der offenbarenden Mittheilung befolgt, ist dann die: „primo igitur revelantur, ut tamen non *intelligantur,* vel sola quasi audita *credantur,* quia intellectus hominis se-

cundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda, quae omnes proportiones sensus excedunt, omnino elevari non potest; sed cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea, quae revelantur intuenda“ (Ibid). Die erste Revelation geschieht durch das lumen fidei; die andere durch das lumen gloriae, wovon die erste, obschon durchaus übernatürlich, doch mit Rücksicht auf die Proportion zu unserem jetzigen Zustande natürlich ist; die zweite dagegen wieder nicht natürlich mit Bezug auf unsere jetzige Erkenntnißweise, aber wieder, obwohl immer total übernatürlich, doch mehr natürlich, weil mehr proportionirt zu jenem Zustande, wo wir von der Sinneserkenntniß des jetzigen Zustandes befreit sind. Hiemit wollte ich auf das Relative in dem Begriffe „natürlich und übernatürlich“ aufmerksam gemacht haben: eine Relation, die selbst dann bleibt, wenn auch die specifische Verschiedenheit beider Dinge festgehalten werden muß. Damit kann ich auch zugleich auf das Verfängliche, weil Relative in dem Begriffe „Vollkommen“ aufmerksam machen, womit es sich gerade so verhält, wie mit dem Natürlichen und Uebernatürlichen. Etwas kann nämlich in sua genere und in suo ordine vollkommen, aber doch unvollkommen sein mit Rücksicht auf ein anderes höheres genus oder ordo, welches Letztere als vollkommener bezeichnet werden muß non gradualiter tantum, sondern specifice, seu essentialer. So verhält es sich ja in allen specifischen Graduationen selbst in der Natur, wo es manchmal außerordentlich schwer ist, zu bestimmen, wo der graduelle Unterschied aufhört und die specifische Differenz anfängt, nichts desto weniger aber der specifische Unterschied unläugbar ist. Wie die Rationalisten hier=

aus, in den blos sinnlichen und natürlichen Dingen, Veranlassung nehmen, dem pantheistischen Einerlei anheimzufallen, so lassen sich in gleicher Weise die Rationalisten in den übersinnlichen und übernatürlichen Dingen wegen derselben Wahrnehmung verleiten, Naturalisten zu werden d. h. den Supranaturalismus zu leugnen. Hierbei erinnere man sich an die falsche Lehre des Optimismus, als müsse Gott nämlich immer das Vollkommenste schaffen, folglich Alles, in natürlicher Nothwendigkeit, zum Vollkommensten, weil einzig Natürlichen, hinführen. Dagegen ist zu lehren: daß Gott zwar das, was er schafft, vollkommen (d. h. nicht defectuos nicht stümperhaft) erschaffen kann, daß er aber nicht das Vollkommenste zu schaffen braucht. Er kann sogar immer noch ein Vollkommeneres erschaffen; das Gegentheil wäre gegen seine Unendlichkeit in seiner eigenen Vollkommenheit.*)

Thomas hebt nun l. c. den dreifachen Unterschied in der Aufeinanderfolge unserer Erkenntniß folgender Maßen hervor: „Est igitur triplex cognitio hominis de divinis: quarum prima est, secundum quod homo *naturali lumine rationis* per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est, prout divina veritas, *intellectum humanum excedens*, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est, secundum quod mens humana elevatur ad ea, quae sunt revelata, perfecte intuenda.“ Das ist also das natürliche lumen rationis, und das übernatürliche lumen fidei und lumen gloriae —

---

*) Siehe die vorige Anmerk. S. 118.

was freilich mit Thomas auf die Doppelunterscheidung von Natürlichem und Uebernatürlichen zurückzuführen ist, nach Sum. c. Gent. l. 1. c. 3.: est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus; quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est, Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi: quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet etc. (v. ibi probat).

§. 9.

Thomas bezeichnet nun l. c. den Gegenstand dieser über die natürliche Vernunft hinausgehenden, also nur durch Offenbarung zu wissenden, durch Glauben zu fassenden übernatürlichen Dinge kurz mit drei Worten: „ss. trinitas, incarnatio, ultimus finis“, die sich, wie Thomas anderswo andeutet, zurückführen lassen auf Eins, dem dann das Andere natürlich entspricht, nämlich: finis supernaturalis und consequent: media supernaturalia. Der Apostel Paulus (und mit ihm die Väter und die ganze Christenheit) faßt den Complex dieser übernatürlichen Wahrheiten in dem Einen Worte „Freudenbotschaft“ — evangelium — zusammen („secundum evangelium gloriae beati Dei, quod creditum est mihi“ 1. Tim. 1, 11.) oder auch mit dem Worte „Geheimniß“ — sacramentum („ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum ejus“ Eph.

1, 9.) cf. opusc. 60. Thom. — Da dies Uebernatürliche in seinem ganzen Umfange sich in Christus concentrirt, so nennen wir es mit Einem Worte „das Christliche— das Christenthum — die christliche Wahrheit", oder „die Glaubenswahrheit". Nun aber nehme man sich in Acht, durch Aequivocation im Worte die größten Absurditäten herbeizuführen, wenn man von einer „christlichen Philosophie" sprechen will. Christlich kann nämlich in einem doppelten Sinne verstanden werden, so wie das Uebernatürliche ein doppeltes ist. Christlich ist entweder ein quoad substantiam Christliches, oder ein quoad modum Christliches. Das Erstere ist das κατ' ἐξοχήν Christliche, weil es total — et quoad substantiam et quoad modum — über die Natur (sowohl des Intellects, als des Willens) hinaus geht, also ein supernaturale in sensu strictissimo; das Andere ist nur quoad modum ein Christliches, während es quoad substantiam ein naturale ist. Es können uns nämlich auch die natürlichen Wahrheiten, die der natürlichen Vernunft erreichbar sind, geoffenbart werden, nämlich wie Thomas sagt, „ad melius et facilius": Sum. c. Gent. l. 1. c. 4.: „duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus credenda proponitur." Dann gibt Thomas die Gründe an. Weil wir dieses Capitels später bei den Traditionalisten bedürfen, so setze ich das weitere ganze Capitel hieher; also unmittelbar nach den vorhercitirten Worten: „hoc autem de illo primo ostendendum est, quae inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id

supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria *inconvenientia*, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est: quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis: quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indipositi ad sciendum; unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia: ad cognitionem enim eorum, quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphysica, quae circa divina versatur, inter Philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

2) Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent: tum propter huiusmodi veritatis profunditatem, ad

quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est: tum propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, et sciens, ut dicitur in 7. Physic. text. comm. 20. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos, et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3) Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue, cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur: quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore. Hinc est quod Ephes.

4. 17. dicitur: Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum: et Eccli. 54, 13. Ponam universos filios tuos doctos a Domine."

Will man nun mit „christlicher Offenbarung" die im weiteren Sinne, also quoad modum, übernatürliche Offenbarung nennen, so kann man solche natürliche Wahrheiten auch „christliche" nennen. Dann muß man aber nicht übersehen, daß eben diese als christliche bezeichneten Wahrheiten doch immer zugleich im eigentlichen und strengen Sinne „natürliche d. i. Vernunftwahrheiten" bleiben. Sie bleiben deßhalb aber Vernunftwahrheiten oder natürliche Wahrheiten, weil sie über das „natürliche Ziel" (finis naturalis) und consequent über das natürliche Vermögen, als dem natürlichen Ziele nothwendig entsprechend, nicht hinausgehen. — Es kann aber sehr gut über ein und dieselbe Wahrheit eine doppelte, eine mehrfache Kenntniß geben mit Rücksicht auf das formelle Erkenntnißprincip: „diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis (der Naturphilosoph), puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, i. e. a materia abstractum, naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet, de iisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur" (Sa. th. p. 1. q. 1. a. 1.). — Christ=

liche Wissenschaft oder christliche Philosophie ist mithin wegen dieser doppelten Bedeutung von „christlich„ eine sehr zweideutige Bezeichnung. Sie ist aber nicht blos zweideutig, sondern auch dreideutig. Denn „christliche Philosophie" kann auch den Sinn haben, daß eine Philosophie, die natürliche Philosophie, nichts enthalte, was der geoffenbarten, der christlichen Wahrheit entgegen sei, ja Vieles enthalte, was die christliche Wahrheit bestätige. In gewissem Sinne endlich ist die Bezeichnung „christliche Philosophie" eine Absurdität. Wenn nämlich unter Philosophie, die natürliche Erkenntniß zum Unterschiede von der Theologie als übernatürliche Wissenschaft im strengen Sinne, genommen wird, so bezeichnet „christliche Philosophie" ein „natürliches Uebernatürliche" d. h. ein absurdum.

Dem gegenüber sei hiebei sogleich bemerkt, daß man mit der Bezeichnung: „heidnische Philosophie" im Gegensatze zur christlichen eben so in Aequivocationen und Absurditäten sich verwickelt. Heidnisch ist ein vieldeutiges Wort und es wird überflüssig sein, die Bedeutungen aufzuzählen. Es genüge, zu bemerken, daß das Heidnische noch nicht all sündhaft und unwahr ist. Das steht dogmatisch fest. Die Wahrheit als solche ist weder heidnisch, noch (man erlaube mir den Ausdruck, um gewisse pietistische Philosophen aufmerksam zu machen) christlich, — sie ist göttlich; wo immer sie ist, ob bei den Heiden, oder bei Christen, sie bleibt, was sie ist: Wahrheit. Es hat hiemit fast dieselbe Bewandtniß, wie mit der, so ziemlich bis zum Unsinnigen, fortgetriebenen Unterscheidung zwischen „heidnischer und christlicher Kunst," wie sie neuerdings von vielen excentrischen Gothikern beliebt wird (die auch in diesem Puncte, von Deutschland

aus, Rom gern corrigiren möchten in seinem römischen Geschmack: utrumque in sua specie et bonum et pulchrum).

§. 10.

Ehe wir schon dazu übergehen, zu bestimmen, was denn nun eigentlich mit „natürlicher Vernunft" und „natürlicher Wahrheit" besagt sein soll zum Unterschiede von „übernatürlicher Offenbarungs- oder Glaubenswahrheit," wird es zweckdienlich sein, erst noch auf einige theils geringere, theils größere Schwierigkeiten rücksichtlich des naturale und supernaturale aufmerksam zu machen und ihre Lösung so weit zu geben, als nöthig ist, um sich nicht irre machen zu lassen. Man wird dadurch vorsichtig werden in dem Gebrauche eines Wortes, das man jeden Augenblick mit Glück anwenden zu können vermeint. 1) das naturale wird in doppeltem Sinne genommen: einmal, insofern man dasselbe dem liberum gegenüberstellt; dann ist das naturale dasjenige, was nothwendig aus den Principien der Natur verursacht wird; das andere Mal wird naturale das genannt, wozu die Natur zwar hinneigt, aber doch durch das liberum arbitrium bestimmt wird. In ersterer Hinsicht ist z. B. das matrimonium nicht ein naturale, wohl aber in zweiter Hinsicht. Und in letzterer Hinsicht muß wieder unterschieden werden, nämlich einmal mit Rücksicht auf das genus und den finis universalis, dann mit Rücksicht auf das individuum und den finis particularis, so daß z. B. nicht gefolgert werden kann aus Vorhergehendem, die virginitas sei unnatürlich, um so mehr, da auch per accidens ein „agere contra naturam" sogar ein naturale werden kann. Man sieht, wie sehr man sich in Acht zu nehmen hat.

Eben so muß in dem (freien) Willen wieder unterschieden werden zwischen der voluntas ut natura und der voluntas ut libera. „Etiam voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult, sicut voluntas hominis *naturaliter* tendit ad beatitudinem; et similiter Deus *naturaliter* vult et amat se ipsum; sed circa alia a se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est in corp. art. et q. 19. a. 3. praecipue, spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat se ipsum: unde *naturaliter* procedit, quamvis per modum voluntatis procedat“ (Sa. p. 1. q. 41. a. 2. ad 3.). Abermals eine Mahnung zur Vorsicht.

2) Man setzt das Uebernatürliche als gratia dem Natürlichen, debitum und meritum, gegenüber. Hiebei hat man sich wohl zu hüten, Gott in reelle Relation zur Creatur zu bringen, wie die Creatur in einer reellen Relation zu Gott steht: „creatio active significata significat actionem divinam, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam, sed relatio in Deo ad creaturam *non est realis*, sed secundum rationem tantum; relatio *vero* creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est q. 13. a. 7.“ (Sa. p. 1. q. 45. a. 3. ad 1.). Darauf beruht folgender vor Allem bemerkenswerther Text des englischen Lehrers, welcher vor Mißverständnissen schützen wird rücksichtlich des Begriffs naturale: „Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem *ex merito* proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4, 4.: *ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gra-*

tiam. Aliud est debitum secundum conditionem *naturae*, puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanum pertinent naturam. *Neutro* autem modo dicitur debitum propter hoc, quod Deus creaturae obligetur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea *divina ordinatio* impleatur, — quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur *naturalia* carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona *supernaturalia* utroque debito carent — *et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.*" (Sa. 1. 2. q. 111. a. 1. ad 2.). — Wenn auch Gott die essentiae rerum als solche nicht umändern kann, so ist es doch immer die divina ordinatio, wovon es abhängt, was natürlich sein soll und was nicht. Denn Gott konnte die Natur auch anders einrichten: „Deus ordini secundarum caussarum ipse non est subjectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere" (Sa. p. 1. q. 105. a. 6.); Weshalb Augustinus sagt: „id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus et ordo naturae" (ibid.). — Wenn nun alle dona naturalia, die Existenz selbst mit allem Anderen, als freie Gnadengabe von Seiten Gottes und von unserer Seite betrachtet werden muß („quia Deus ad extra non agit per modum naturae" Th.): so bleibt nichts destoweniger der essentielle Unterschied bestehen zwischen der Unterscheidung Gottes als autor *naturae* und als autor *gratiae*. Denn die gratiae setzt nur die aptitudo *obedientialis* voraus,

während die natura die aptitudo *essentialis* voraussetzt mit Rücksicht auf die elevatio ad superiora, so daß die naturalia und die gratuita immer zwei genera bleiben vermöge ihrer nicht graduellen, sondern essentiellen Verschiedenheit. Obschon nun das, was wir jetzt natürlich nennen, wirklich natürlich ist (hic est nunc), und deßhalb natürlich ist, weil Gott so und nicht anders die Natur eingerichtet hat, ohne sie gerade so einrichten zu müssen, wenn er schaffen wollte, — und obschon Gott eine viel vollkommnere Natur erschaffen konnte, so daß das als natürlich erscheinen würde, was nun, quoad modum, Gnade ist: so kann doch Gott, so wenig er das Wesen (essentia) der Natur umändern kann, auch nicht das Wesen der Gnade zerstören. Gott kann also keine Creatur, keine Engel, und sei er auch noch so vollkommen, erschaffen, dem es natürlich wäre, Gott zu erkennen durch die visio beatifica. Diese Erkenntniß ist nur Gott allein natürlich, für jegliche Creatur aber eine Gnade.

3) Beachten wir nun aber, daß wir bei diesem Räsonnement, in welchem von der Gnade die Rede ist, schon im Reiche der Gnade für den Intellect, in der durch die Gnade erleuchteten Vernunft uns befinden. Wenn also die Theologen z. B. im Kampfe gegen die Häresie der der Begarden und Beginen, so wie früher des Eunomius und Aetius (der Anomäer) die Möglichkeit des intuitiven und comprehensiven Schauens Gottes von Seite der Creatur leugnen und dafür Gründe ex ratione oder, wie es auch genannt wird a priori, anführen, und wenn eben so die Theologen gegen den entgegengesetzten Irrthum des Amalrich und der Palamiten, daß die göttliche Natur, prout est in se, von keinem geschaffenen Intellect, auch nicht supernaturaliter geschaut werden könne,

in gleicher Weise ex ratione argumentiren: so ist eine solche argumentatio ex ratione zwar sehr richtig, aber so zu verstehen, daß die ratio naturalis erst dann davon sprechen und darüber argumentiren kann, nachdem die ratio davon Etwas ex gratia, ex revelatione erfahren hat. Vom rein natürlichen Standpuncte aus weiß ich ja eben nichts vom Reiche der Gnade, auch nicht einmal von der Möglichkeit derselben. Denn wenn wir auch mit der (rein) natürlichen Vernunft demonstriren, daß Gott allmächtig sei, daß er also im Allgemeinen Alles könne, was keine Contradiction in sich schließt, so können wir doch natürlicher Weise nicht in particulari hic et nunc jene Möglichkeit nachweisen, weil wir eben das als übernatürlich Mögliche nur in natürlicher Weise kennen, und das Contigente als solches von der Wissenschaft sich ausschließt. Noch viel weniger ist es für die natürliche Vernunft als eine solche irgend wie möglich, die beiden anderen großen übernatürlichen Geheimnisse, die Trinität und die Incarnation, auch nur in ihrer Möglichkeit zu finden oder nachzuweisen. Alle Demonstrationen, welche bei diesen Geheimnissen von den Theologen als ex ratione gegeben werden, supponiren immer die übernatürliche Offenbarung, geschehen also ex ratione supernaturaliter edocta. In den Vernunftdemonstrationen bei diesen quoad substantiam übernatürlichen Wahrheiten (finis, trinitas, incarnatio: worin Alles Andere mit begriffen ist) ist wenigstens Eine der Prämissen immer eine übernatürliche Wahrheit. Selbst wenn, wie Thomas zugesteht, gewisse Analogien in der Natur gefunden werden für die übernatürlichen Geheimnisse z. B. die analogische Dreiheit in unserer Seele: Gedächtniß Verstand, Willen, wie Augustinus lehrt, so ist die Ana=

logie doch erst eine nach Kenntniß des Mysteriums als solche entdeckte. Man muß also diese von den alten Theologen vorgenommenen, rationellen Demonstrationen, die man auch als demonstrationes a priori bezeichnet, wohl unterscheiden von den in sensu stricto rationellen a priori Demonstrationen. Daß die Scholastiker diesen Unterschied sehr wohl kannten, ist eine bekannte Sache.

4. So verhält es sich auch mit dem vielbesprochenen und vielventilirten Texte des h. Thomas in der Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 8. wo Thomas fragt: „utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae“? Wegen der Wichtigkeit der Sache setze ich den Text hieher: „respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse, nisi in visione divinae essentiae. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est „quod quid est“ i. e. essentia rei, ut dicitur in 3. de anima. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia caussae, ut sc. sciatur de caussa, quid est, non dicitur intellectus attingere ad caussam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de caussa, an sit, et ideo remanet naturaliter homini disiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere caussam, ut etiam sciat de caussa, quid est; et illud desiderium est admirationis et caussat inquisitionem, ut dicitur

in princ. Metaph. (c. 2.), puta si aliquis cognoscens ecclipsin solis, considerat, quod ex illa caussa procedit, de qua, quia nescit, quid sit, admiratur et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam caussae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscet de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad caussam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi caussam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae caussae, et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit." Das ist der Text, den man für so verfänglich hält! Wir wollen sehen, ob er so verfänglich ist. Zuvörderst beachte man, daß Thomas sehr wohl zwischen dem finis naturalis und supernaturalis zu unterscheiden weiß: Sa. th. p. 1. q. 23. a. 1.: „finis autem, ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex: unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae, ut supra habitum est" q. 12. a. 4. (Man vergleiche diesen Artikel, wo gelehrt wird: „impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat"). Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem sc. res creata attingere potest secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, opportet quod ab alio transmittatur, sicut sa-

gitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, *quae est capax vitae aeternae*, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa.“ So an unzähligen anderen Stellen. Wenn wir nun, dieses vorausgesetzt, fragen, wie Thomas im ersten Text das naturale genommen habe, so ist die nächste Antwort die, er habe es so verstanden wissen wollen, daß es mit der übrigen constanten Lehre nicht im Widerspruch stehe und doch einen sehr vernünftigen, sehr begründeten Sinn habe d. h. wirklich wahr sei. Abgesehen nun davon, daß die Antwort: „Thomas rede als Theologe, setze also die geschichtlich und factisch vorliegende Kenntniß des finis supernaturalis, zu dem Gott von Anfang an den Menschen nun einmal erhoben und bestimmt hat, voraus", völlig hinreichend wäre, zumal Thomas in unserem Texte ausdrücklich wiederholt: „cum cognoscet effectum“: — so hat doch die Sache an sich genommen gar nichts Verfängliches. Denn: das naturale disiderium oder der appetitus naturalis ist nach Thomas doppelt: einmal der appetitus innatus (wie z. B. der Stein als schwer zum Centrum gravitirt; dieser appetitus naturalis muß immer erfüllt werden als natürlich und von diesem ist hier gar nicht die Rede), dann der appetitus elicitus (von Willen nach vorausgezogener Erkenntniß erweckt). Dieser appetitus elicitus ist wieder ein doppelter, entweder nämlich ein appetitus efficax oder inefficax; efficax, wenn der Gegenstand den natürlichen Kräften entspricht, proportionirt ist, — inefficax, wenn der Gegenstand über die Kräfte hinausgeht. In letzterem Falle ist es ein desiderium conditionatum, eine bloße velleiitas d. h. ich wünschte und wollte das wohl, wenn's möglich wäre. Immer aber

bleibt die Sache ein desiderium vere naturale. Dadurch aber unterscheiden sich diese beiden Arten des Verlangens, daß die Nichterfüllung des ersteren Verlangens formell unglückselig macht, nicht aber die Nichterfüllung des zweiten Verlangens. Denn: „ad impossibilia nemo tenetur.“ Wozu ich aber nicht verpflichtet bin, dessen Unterbleibung kann mich auch nicht schuldbar machen. Wo aber keine Schuld, da auch keine formelle Unglückseligkeit. — Dazu nehme man nun, daß Thomas in unserem Texte die beatitudo objectiva als solche nehmend, und dem gegenüber die natura als solche d. h. als subjectum quod allein nehmend, nicht aber als subjectum quod et modus quo zumal, sehr richtig und sehr passend das desiderium als naturale bezeichnen mußte, (wie Paulus von der irrationalen Natur sagt: tota natura ingemisiscit etc.“), — und daß er, gegenüber den Objectionen, die beatitudo formalis fassend, auch die natura als subjectum et modum fassend, in beiden Fällen denselben Ausdruck wählen konnte und mußte: in ersterem Falle: beatitudo objectiva verbunden mit dem naturale desiderium, sed inefficax; im zweiten Falle das *naturale* desiderium, sed efficax, nicht aber efficax per naturam, sondern efficax per gratiam d. h. per modum non naturalem quoad substantiam, aber naturalem quoad *capacitatem* (= obedientialem aptitudinem). Mit Rücksicht auf diese capacitas, der er im zweiten Texte ausdrücklich erwähnt, ist das desiderium immer genau in dem Maße ein naturale, als die capacitas ist, sei's efficax, sei's inefficax. Wie verhält es sich nun mit dieser capacitas bezüglich unseres intellectus naturalis? Thomas lehrt nämlich constant, daß das specifische Object unseres

Intellects die res materialis, die quidditas rei materialis ist. Nun kann aber keine Facultät über ihr specifisches Object hinaus gehen noch auch durch Gott erhoben werden, wie z. B. das Auge nicht die potentia obedientialis hat, den Schall, als das specifisch verschiedenes Object eines anderen Vermögens, zu erfassen. Also scheint auch unser Intellect über sein specifisches Object nicht hinausgehen, folglich auch kein desiderium naturale rücksichtlich eines höher liegenden Objects eintreten zu können. Antwort: man muß hier unterscheiden zwischen dem objectum directum, proprium, sed inadaequatum, und dem objectum extensivum et adaequatum. Obschon unser Intellect sein directes und eigenthümliches Object in dem ens materiale hat, so ist er doch, vermöge seiner Immaterialitas, geeignet das ens in sensu generalissimo et universalissimo zu erfassen, wenn auch nicht modo ordinario, sed extraordinario. Die genannte capacitas liegt also, wegen des Erhabenseins über die Materie, nicht in der ratio specifica des Intellects, sondern in der ratio generica, die darin besteht, daß ein Intellect wegen seiner geistigen Natur wesentlich mehr oder weniger über die Materie schon erhoben ist und vollends darüber erhoben werden kann, wie letzteres wirklich geschieht und geschehen muß durch den modus videndi per lumen gloriae.

Endlich kann zur Erklärung unseres Textes noch hinzugefügt werden, daß die Worte des Textes: „quid sit caussa“ stricte nur auf Gott als *caussa* bezogen zu werden brauchen, nicht aber auf Gottes Wahrheit im absoluten Sinne „quid absolute.“

5. Schließlich dieser und ähnlicher Schwierigkeiten sei noch bemerkt, daß man das supernaturale nicht

durchaus mit dem superrationale, noch auch mit dem miraculosum verwechseln darf. Wie in den **natürlichen** Dingen viele Sachen sich finden, die über unsere Erfassung in gewissem Sinne hinausgehen (ut experientia docet: man nehme blos z. B. die wunderbare Einrichtung der Sehoperation und tausend andere Dinge): so ist in den übernatürlichen Dingen nicht Alles unerfaßlich für unsere natürliche Vernunft. Nachdem ein gewisses völlig über die Vernunft hinausgehendes Geheimniß uns mitgetheilt worden z. B. die Incarnation oder die Trinität, so finden sich, unter Voraussetzung des Geheimnisses, sehr viele secundäre damit zusammenhangende Wahrheiten, die wir sehr wohl mit der natürlichen Vernunft erfassen können. Es wird überflüssig sein, darüber mehr zu sagen, sondern genügen, an den Satz zu erinnern: „gratia non destruit, sed supponit, elevat et perficit naturam“ (Thomas passim), so wie auch anderer Seits daran zu erinnern, daß die Creatur in letzter Instanz im Wunder ruht d. h. es sehr natürlich, vollends natürlich für sie ist, nicht Alles völlig erfassen zu können, ohne ihr eigenes Wesen zerstören, sich selbst zum Gott machen zu wollen. Wenn es für die Creatur natürlich ist, bis zum gewissen Grade zu erkennen, so ist es für sie eben so natürlich, über einen gewissen Grad hinaus ihr Unvermögen zu erkennen.

Die natürliche Vernunft.

§. 11.

Gehen wir jetzt, nach Festsetzung der Begriffe „natürlich“ und „übernatürlich“ dazu über, zu bestimmen, was wir denn nun unter „unserer natürlichen Vernunft“ (ratio naturalis) zu verstehen haben, um dann in Kürze

die Definitionen von Philosophie und Theologie in ihrem Unterschiede angeben zu können.

Wie überhaupt in dem Natürlichen, nach dem früher Gesagten, das Nothwendige von dem Contingenten zu unterscheiden ist, so ist auch rücksichtlich der sogenannten „natürlichen Vernunft" mit derselben Unterscheidung vorzugehen. Das Nothwendige in der natürlichen Vernunft, also das wesentlich Unveränderliche, liegt, rücksichtlich ihrer generischen Verschiedenheit, in ihrer Elevation über die physische Materie, wie überhaupt das Wesen des Intellects in seiner Immaterialität besteht. Der modus essendi der Dinge, die sind, ist nämlich ein dreifacher:

1) das esse in materia (corporalia)
2) das esse sine materia, sed tamen in potentia (creatura omnis, etiam angelus; dieses Sein ist noch nicht „suum esse", sondern ein esse receptum", also compositum ex actu et potentia)
3) das Sein ohne Potenz, in welchem das Sein „sein Sein", reinste Activität (purus actus) ist, so daß „esse" und „intelligere" Eins — identicum — ist: das göttliche Sein. Von diesem letzteren Seinsmodus, der freilich für Gott natürlich ist, weil er eben seine Natur ausmacht, reden wir hier nicht. —

Der zweite Seinsmodus theilt sich doppelt: entweder nämlich ist der modus essendi sine materia ein solcher blos mit Bezug auf die Wesenheit, die Substanz und Subsistenz, nicht aber mit Bezug auf die Operation, — und das ist unser menschliches Sein, wo die Seele unabhängig von der Materie (sine materia) ist entitative, nicht aber ihre Operationen sine materia vollzieht (i. e. ministerialiter, so daß das materielle Object die condi-

tio sine qua non ist). Oder es ist der modus essendi sine materia et quoad substantiam et quoad operationem (die reinen Geister, die Engel). — Der erste obengenannte Seinsmodus ist endlich die materielle Natur, auch in der sensitiven Erkenntniß, (weil letztere nur durch ein organon corporale geschieht, während die intellective Erkenntniß des Menschen nicht mittels eines körperlichen Organs sich vollzieht: man merke sich das!). Dieser Seinsmodus der sensitiven Erkenntniß, weil „nicht vernünftige" Erkenntniß, fällt hier auch weg. Also haben wir die „natürliche Vernunft" in einen doppelten Seinsmodus und Erkenntnißmodus:

1) im Menschen, wie er vereint ist mit dem Körper;
2) im reinen Geiste oder Engel.

Die vernünftige Erkenntniß ist in diesen beiden, rücksichtlich des Natürlichen der Erkenntnißweise, die, daß der Mensch mit seinem Intellecte, obschon erhaben über die Materie, doch ihr directes und stricte eigenthümliches Erkenntnißobject in der quidditas rei materialis hat, also Alles Andere, was sie außerdem noch erkennt, nur per modum rei materialis, per phantasmata a rebus materialibus abstracta seu sumta erkennt; — daß aber der Engel dagegen Alles, was er natürlich erkennt, durch seine eigene Natur per species sibi inditas erkennt d. h. ad modum naturae *potentialis* ad esse (man merke: die potentialitas ist das, was in der englischen Natur ad modum materiae ist; die Materie repräsentirt nämlich in alio genere das potentiale Princip). Damit haben wir die generische Verschiedenheit (Elevation über die physische Materie) und die specifische Differenz des menschlichen und englischen natürlichen Intellects (Erkennen mittels phantasmata materialia — Erkennen

ohne solche) ganz präcis angegeben, und damit ist die Wesenheit, die nothwendige Natur dessen, was wir „natürliche Vernunft" des Menschen, und „natürliche Vernunft" des Engels nennen. Die natürliche Erkenntnißweise des Engels kann uns hier weiter nicht interessiren. Was aber die „natürliche Vernunft" des Menschen anbetrifft, worum es sich hier handelt, so kann, wie früher gesagt worden, die accidentale Natur verschieden eingerichtet werden, eben weil das eine contingente Sache ist. Während die specifisch wesentliche Einrichtung des Erkenntnißmodus unveränderlich dieselbe ist, nämlich die per phantasmata a rebus sensibilibus sumta, oder besser per species intelligibiles a phantasmatibus sensibilibus abstractas (non autem per species innatas s. ideas); so kann das natürliche Princip der Fortbildung dieses natürlichen Intellects getheilt sein, und doch natürlich bleiben: es kann so getheilt sein, daß entweder die „natürliche Vernunft" rein sich selbst überlassen bleibt (insofern dies möglich ist; davon weiter unten) oder daß ein von Außen kommender Unterricht (principium externum) behülflich sein muß oder wenigstens wirklich behülflich ist. In dem ersten Falle hätten wir diejenige „natürliche Vernunft", welche wir ein sich selbst genügendes „Genie" nennen wollen; und im anderen Falle hätten wir eine weniger vollkommene (sed in eadem specie) „natürliche Vernunft," welche wir als „Talent" bezeichnen können. Das hier als principium externum bezeichnete Hülfsmittel wäre die Mittheilung durch äußere Offenbarung Seitens Gottes oder überhaupt eines höher erleuchteten Intellects. Ich habe hier zunächst nur eine „äußere Offenbarung" als das principium externum angenommen. Aber man sieht sofort, daß dieses

principium externum auch eben so gut durch eine „innere Offenbarung" (per illuminationem internam, wie Thomas in ep. ad Rom. ausdrücklich erwähnt) geschehen kann, und daß diese Verschiedenheit der offenbarenden Mittheilung wieder eine contingente Thatsache ist.

Daß jede dieser, sei's inneren, sei's äußeren Offenbarung, mit vollstem Rechte, so lange als „natürliche Offenbarung" bezeichnet werden muß, als dieselbe die natürliche Fortbildung von Kenntnissen, die innerhalb der Sphäre einer solchen specifischen Natur liegen, betrifft, und darüber nicht hinausgeht, begreift sich leicht, wenn man anders nicht gegen unsern anfangs citirten Text von Thomas: „sapientis est non curare de verbis" verstoßen will. Ja es ist in diesem Falle, daß nämlich der Schöpfer so die „natürliche Erkenntniß" eingerichtet hat, eine solche offenbarende Mittheilung und Hülfe nicht einmal übernatürlich quoad modum zu nennen, sondern sie ist dann (i. e. hic et nunc = in dem Falle einer solchen Schwachheit des Intellects) eine rein natürliche Erkenntnißweise.

§. 12.

Wir befinden uns also bei der Frage: Was ist unsere natürliche Vernunft? Ist sie ein G e n i e, das die Wahrheit f i n d e n, oder ist sie ein T a l e n t, das die ihm gegebene, mitgetheilte Wahrheit v e r s t e h e n kann? Ist sie die „Vernunft ohne Offenbarung?" oder „mit Offenbarung?" auf das Gebiet der contingenten Thatsachen, also auf das Gebiet der historischen Forschung angewiesen. In sofern wäre es also absurd, durch Constructionen a priori entscheiden zu wollen. Die offenbarende Mittheilung kann wiederum eine sehr verschiedene sein, und so be-

finden wir uns abermals auf die historische Forschung zurückgewiesen.

Die Frage fällt, wie man leicht sieht, mit der zusammen: ob der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft zur Entwickelung und Fortbildung dieser an die Societät (Gottes oder der Geister oder der Menschen, bleibt sich gleich in radice) angewiesen ist. Die Einrichtung des natürlichen Individuums als solchen kann per accidens eine verschiedene werden durch die natürlich sociale Verbindung. Das, was für das erste Individuum und seine Fortbildung die Communication mit Gott bewerkstelligt, kann in der einmal errichteten und unterrichteten Societät späterhin ein Mensch für den anderen deßhalb werden, weil die primitive Communication sich nothwendig, wie wohl mehr oder weniger rein, fortleitet. Bei dieser socialen Fortbildung geschieht die Entwickelung also stets durch ein doppeltes Princip: durch innere, natürliche Fähigkeit einer Seits, und durch die Communication mit schon Gebildeten anderer Seits.

Bemerken wir hier gleich eine andere nothwendige Distinction rücksichtlich einer primitiven Offenbarungsmittheilung, eine Distinction, deren Nichtbeachtung abermals Confusion bewirkt. Diese primitive Offenbarung kann eine rein natürliche oder eine natürliche und übernatürliche zugleich sein, so zwar, daß sie immer, wenn sie eine übernatürliche ist d. h. sich auf übernatürliche Sachen quoad substantiam bezieht, doch zugleich nothwendig inclusive eine natürliche ist, insofern nämlich der Satz sich bewahrheitet: gratia supponit naturam. Wenn also z. B. eine übernatürliche Wahrheit des dreieinigen Gottes mitgetheilt wird, so wird immer zugleich die natürliche Wahrheit der Existenz Gottes als solche

mitgetheilt. Aber auch in diesem Falle muß der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen nichts destoweniger festgehalten werden.

Zu Allem diesen kommt nun noch die Frage: ob die sogenannte „natürliche Vernunft“ die Vernunft in statu integro oder in statu corrupto s. depravato bezeichnen soll. In dem Falle, daß es mit unserer „natürlichen Vernunft“ nicht mehr res integra ist, fragt es sich dann: in wie weit ist es überhaupt für die natürliche Vernunft, die durch ein voraufgehendes Ereigniß corrumpirt, geschwächt worden ist, möglich, eine solche Corruption nachweisen zu können ohne historische Benachrichtigung über ein solches Ereigniß, das jene Vernunft selbst nicht erlebt hat, aber factisch durch Schwierigkeiten aller Art erfahren muß. Kann die Wahrheit der erblichen Corruption erwiesen werden? Können wir nachweisen, wie weit diese Corruption gegangen oder wie weit sie überhaupt gehen könne? Gehört die offenbarende Mittheilung über eine solche Corruption zu den in sensu stricto übernatürlichen Wahrheiten oder nicht?

Ohne alle diese Fragen hier lösen zu brauchen, wird die Lösung einer anderen Frage hier genügen, nämlich der: Existirt überhaupt die „natürliche Vernunft“ als solche noch in dem Falle, daß eine „total übernatürliche“ Offenbarung eingetreten, wir also factisch nicht mehr der „natürlichen Vernunft allein“ überlassen sind? In dieser Frage beruhen die Aequivocationen, durch welche man sich heutzutage vielfach verleiten läßt, nur von einer „christlichen Philosophie“ gegenüber der „heidnischen Philosophie“ sprechen zu wollen, so daß z. B. Dr. Suing es gerade zu für „unnatürlich“ erklärt, sich jetzt nach eingetretener christlicher Offenbarung noch auf einen an-

deren Standpunct in der Philosophie stellen zu wollen, als auf den der christlichen Offenbarungswahrheit. Können wir also jetzt nicht mehr von einer ratio naturalis im stricten Sinne sprechen? Wie vermag ich zu unterscheiden, was zur übernatürlichen Offenbarung und was zur natürlichen Offenbarung, was zur übernatürlich erleuchteten, und zur natürlich erleuchteten Vernunft gehört? Ist es überhaupt keine Absurdität, wenn ich, factisch in einem höheren und helleren Lichte eine Sache sehend, dadurch erkennen lernen will, was ich in einem dunkleren Lichte zu sehen vermöge, wenn ich factisch nie in diesem dunkleren Lichte dieselben Sachen gesehen habe und auch nicht sehen kann, so lange das hellere Licht leuchtet? Ist es nicht eine Absurdität, wenn ich im warmen Zimmer factisch mich aufhalte, von dort aus beurtheilen zu wollen, was ich in der Kälte würde aushalten können, der ich sicherlich nie ausgesetzt sein werde? und dergl. mehr. Man sieht offenbar, daß hier das contingente Gebiet der Thatsachen und das der idealen Demonstration in einander laufen und daß die Confusion hier zu suchen ist rücksichtlich des principiellen Standpunctes für die Definition von „natürlicher Vernunft," consequent von Philosophie. Ich denke, man sieht aber auch durch die vorgelegten Fragen sofort, daß die streitenden Partheien in gewissem Sinne beide Recht und beide Unrecht haben — und daß es hier an der Zeit ist, an die Worte zu erinnern: „sapientis est, non curare de verbis." Gesetzt nun aber auch, diese Sache sei wirklich schwer zu entscheiden, ja sei wirklich unentschieden und nur durch übernatürliche Offenbarung lösbar: folgt denn daraus, daß man in diesem Falle auch den Unterschied zwischen „christlicher" und „übernatürlicher" Offenbarung überhaupt sofort müsse

fallen lassen? Daß man also sofort, wie z. B. Suing, eine quoad substantiam übernatürlich christliche Offenbarung, die Trinitätsidee, als Grundlage für die Philosophie nehmen könne? Wenn der Intellect zwar corrumpirt, nicht aber völlig destruirt ist, also der corrumpirte doch noch Wahrheiten, sei es auch noch so wenig, erkennen kann, warum ihn dann doch schon völlig bei Seite setzen, als sei er destruirt? Würde nicht der corrumpirte Intellect, zeigend, wie weit er zu gehen vermöge, ein desto helleres Licht auf die christliche Wahrheit werfen? Lerne ich denn nicht durch das Nebeneinanderhalten zweier verschiedener Dinge jedes erst recht in seinem Werthe schätzen? Aber, freilich, wenn man immer will den Satz umstoßen: „gratia non destruit, sed elevat naturam," dann beweist man, daß man eben so wenig die gratia, als die natura kennt, daß man das Dogma nicht annimmt: veritas veritati contradicere nequit! („Estote prudentes et simplices!")

In diesem Satze nun: „gratia non destruit, sed supponit et elevat naturam", meine ich, müßten wir unsere Verständigung rücksichtlich der zu gebrauchenden Terminologie, und auch der Sache finden. Dieser Satz ist, eben so wie der andere: „veritas veritati contradicere nequit" eben so gut eine Vernunftwahrheit, als ein Dogma. Eben so ist der Satz: wie immer es auch mit der natürlichen Vernunft aussehen mag, was immer auch an ihr corrumpirt sein mag, sie ist nicht völlig zerstört: das ist wieder zugleich eine Vernunftwahrheit und ein Dogma. Nun genau untersuchen zu wollen, bis wieweit die Vernunft gehen kann, bis wie weit nicht, was im Einzelnen alle eine Vernunftwahrheit und was keine sei, überall die feine Grenze ziehen zu wollen zwischen

diesen beiden Sphären, das ist Einmal nicht das Princip, von dem wir auszugehen haben, und das andere Mal vielleicht sogar sehr lächerlich. Lächerlich deßhalb, weil ich deßhalb Nichts wissen wollte, weil ich nicht Alles wissen kann, gerade so, als wollte ich gar nicht aus dem Hause gehen, weil ich doch nicht rund um die Welt gehen kann; lächerlich deßhalb, weil wegen Schwierigkeit der Application eines Princips die Richtigkeit des Princips selbst bezweifelt oder verworfen werden soll, während dieses doch eben dadurch Princip ist, daß es nicht bezweifelt werden kann. Nicht die Principien haben sich nach den Conclusionen und Applicationen zu richten, sondern umgekehrt, die Conclusionen und Applicationen haben sich nach dem dominirenden Princip zu richten. Die Wahrheit aber, daß die natürliche Vernunft aus sich, wenn gleich depravirt, doch noch Wahrheiten zu erkennen vermag, steht aber auf beiden Seiten, d. h. natürlicher und übernatürlicher Weise fest. Also ist im Princip die Sache klar und einig und aller Streit im Princip geschlichtet. Gesetzt Ihr wolltet diese Sache leugnen, so müßt Ihr mit Malebranche und den Cartesianern die Wirklichkeit der natürlichen Dinge durch die Offenbarung beweisen, d. h. durch eine Offenbarung, die sich auf die Wirklichkeit der natürlichen Dinge stützt! Welch' eine Absurdität! Die motiva credibilitatis für die Offenbarung sind Sachen der natürlichen Vernunft, wie alle Welt anerkennt mit der Kirche selbst. — Nun beachte man aber, wie unsinnig man folgert, wenn man z. B. mit Dr. Suing schreibt: „die natürliche Vernunft kann dem Denken kein geschlossenes, vollendetes System der Erkenntniß bieten“ (S. VII.) und ähnliche Räsonnements, wie man fast tagtäglich liest. „Vollendetes, abgeschlosse-

nes System" ist ein sehr äquivoker Ausdruck. Was soll das heißen? Was soll mit System gemeint sein? Man denke an die Vergleiche, die ich so eben gebraucht habe vom „Gehen um die ganze Welt" und vom „gar nicht gehen"! Es ist bekanntlich ein sehr großer Unterschied zwischen wesentlicher und accidentaler, zwischen constitutiver und integrirender Vollkommenheit. Kein abgeschlossenes System im accidentalen, integrirenden Sinne: beweist zu wenig; kein abgeschlossenes System im wesentlichen, constitutiven Sinne: beweist zu viel, also gar nichts! Solche Unbestimmtheiten und Aequivocationen im Ausdrucke sind Folge der Unbestimmtheiten in Gedanken, in der Fassung der Begriffe. Was ist wissen? Antw.: cognitio evidens et certa per caussas. Die Frage nach Einer Ursache schließt aber principiell die Frage nach der letzten, höchsten Ursache in sich. Denn jede Antwort ist nur eine halbe Antwort, bis die letzte Antwort durch die letzte, höchste Ursache gegeben ist. Wie unvollkommen immer auch diese Kenntniß ausfallen mag; alles basirt darauf so, daß durch sie erst die Wissenschaft eine philosophische wird d. i. cognitio evidens et certa. Die philosophia prima ist und bleibt nämlich die Metaphysik, von der alle anderen Wissenschaften ihre Principien entnehmen. Weiß ich also im stricten Sinne auch nur Eine einzige Wahrheit in einer Sache, weiß ich sie im rechten Sinne von Wissen, so weiß ich sie nur durch ein Princip des Wissens! und damit weiß ich sehr viel! Damit habe ich principiell ein abgeschlossenes System! Eine einzige Wahrheit als solche erkannt bildet essentiell eine Wissenschaft. Die weitere Application und Fortführung sind accidentale Sachen, die das Wesen nicht ändern, nicht umstoßen können.

Man achte vor Allem hierauf! Man hat noch vielfach gar zu corrupte Ansichten von Principien. Selbst wenn der Skepticismus haltbar wäre und als haltbar demonstrirt würde, so würde die volle Wissenschaft bleiben, weil die Demonstration bleibt, also auch die Application der principiellen Demonstration in eben so vielen Folianten niedergelegt werden muß, wie viele jetzt die Wahrheit des Wissens zu ihrer Application in den particulären Wahrheiten braucht. Das ist die Macht der Principien, die nicht eher endet, bis die letzmögliche Application gemacht oder verworfen ist! Das hat Dr. Suing nicht bedacht, als derselbe (S. VII.) die fatalen Worte niederschrieb: „es ist eine unnatürliche Abstraction, sich in Betreff der Erkenntniß auf einen Standpunct zu stellen, den der Christ überhaupt überwinden soll". Das sind fatale Worte; ich möchte sie nicht niedergeschrieben haben; sie erklären nämlich principiell die „natürliche Vernunft" als destruirt. Freilich hat das der Verfasser nicht gewollt; sagt er doch auf derselben Seite das Gegentheil; aber factisch hat der Verfasser durch Aufbau der Philosophie auf die geoffenbarte übernatürliche (in sensu strictissimo) Wahrheit der Trinitätsidee jene fatale Wahrheit applicirt und so den Tod der „natürlichen Vernunft" ausgesprochen für die „wirklich wissenschaftliche Erkenntniß."

Man will eine „christliche Philosophie"! Ja gut; wir Alle wollen das, auch die katholischen Peripatetiker wollen das mit dem h. Thomas! Aber wir müssen, wie ich früher gesagt, principiell festsetzen, wie der sehr äquivoke Ausdruck „christliche Philosophie" zu verstehen sein soll. Man will eine „durch den Glauben erleuchtete Vernunft"! Ja, gut; wir alle wollen das; auch die katholischen Peripatetiker wollen das mit dem h. Thomas!

Aber wir müssen principiell, wie gesagt, festsetzen, was der sehr äquivoke Ausdruck „erleuchtete Vernunft" heißen soll. Man will auf „christlichem Boden" stehen! Ja, gut; wir Alle wollen das. Aber wir müssen principiell überein kommen, was die sehr äquivoke Bezeichnung: „die christliche Welt hat die heidnisch natürliche Welt überwunden" bedeuten soll. — Zur Resolution dieser Begriffsbestimmungen hat uns aber eben die Glaubenswahrheit, die Kirche, (wenn Ihr Euch darauf berufen wollt — und ich berufe mich auch darauf!) nicht im Stich gelassen, wie vorhin gezeigt. Habe ich aber das Zeugniß aus zweier Zeugen Mund, aus dem Zeugniß der Offenbarung und aus dem Zeugnisse der natürlichen Vernunft, so steht durch die Concordanz Beider mein Princip fest, und mit dem Princip die ganze Wissenschaft, so weit noth thut.

Mit der Sache ist aber auch von der Kirche die Terminologie „ratio naturalis" geheiligt. Wer nun eine andere Terminologie haben will, der verstößt gegen den im Anfang citirten Text des englischen Lehrers: „significatio nominis accipienda est ab eo, quod communiter intendunt homines" und dann antworte ich: „cum negantibus principia non est disputandum". —

Traditionalismus.

§. 13.

Es erübrigt nun noch eine ungleich wichtigere Untersuchung, als alle vorhergehenden, um die Begriffsbestimmung der „natürlichen Vernunft" gegen alle Einwendungen sicher zu stellen. Das ist die berühmte Frage des Traditionalismus, die seit einigen Jahren in ganz

anderer Gestaltung, als zur Zeit Bonald's, aufgetreten die brennende Frage der Gegenwart ist. Nachdem, was ich vorher über die Offenbarung schon gesagt und nach dem in meiner „Schule ꝛc." I. B. S. 251 — 259 Gesagten werde ich mich in Darstellung der Sache kürzer fassen können, so complicirt auch immer diese Frage ist.

Die generelle Frage ist die: was vermag die natürliche, sich selbst überlassene Vernunft? Da hier von der Wissenschaft die Rede ist, und da die wissenschaftliche Erkenntniß erst wesentlich als solche constituirt wird durch Erkenntniß der caussa ultima (Gott), so ist die Frage, specieller gefaßt die: vermag die natürliche, sich selbst überlassene Vernunft die Erkenntniß Gottes aus sich heraus zu finden und zu demonstriren? Man sieht, daß die Frage: was ist die natürliche Vernunft? Dieselbe ist, als: was vermag die natürliche Vernunft; denn: „agere sequitur esse;" wie ein Wesen nothwendig agirt, so ist es, und wie es ist, so agirt es. Mit der Erkenntniß Gottes ist, in aufsteigender Ordnung von der Sinnenwelt angefangen, die Scala der wissenschaftlichen Erkenntniß geschlossen. Es fragt sich also; wie weit vermag die natürliche Vernunft in dieser Scala zu gehen, sei's auf- oder absteigend? Die Confusion in dieser wichtigen Streitfrage beruht 1) darauf, daß man die extremen Ansichten nicht scharf von den nicht extremen, sondern mehr oder weniger in Mitte liegenden Ansichten geschieden hat und man sich so Vorwürfe macht, die nicht gegründet sind, man das nicht lehrt, was die Gegner zum Vorwurfe machen; — 2) darauf, daß man über die Frage: „was natürlich zu nennen sei"? sich nicht geeinigt.

Rücksichtlich des ersteren dieser beiden Fehler und zur Beseitigung desselben will ich die Sachlage hier mit

den Worten der Herausgeber der Opera omnia D. Thomae, Parmae 1855 mittheilen, worin die Streitfrage ziemlich vollständig und hinreichend kurz und präcis formulirt ist: Sum. c. Gent. ad l. I. c. XIII. schreiben dieselben in der Note 3. also: „Ex tribus procedentibus cc. (nämlich über das Beweisen des Daseins Gottes mit der natürlichen Vernunft) caute inducenda est s. Thomae opinio de quaestione inter hujus aetatis philosophos tam complexe et tam vehementer agitata, i. e. de naturali quoad Deum cognoscendum rationis potentia. Duabus maxime contrariis in hoc sententiis s. Thomas manifeste adversatur: dum enim prior affirmat, Doctor Angelicus cum Ecclesia catholica negat, Dei notitiam, ad hanc et ad alteram vitam sufficientem, propriis rationis viribus acquiri posse; dum autem posterior contendit, quodcunque ad Deum spectat, ultra rationis vires esse positum, s. Thomas (ut ex capp. 10. 11. et 12. patet) ponit, *Deum esse* ratione demonstrari posse et non sola fide teneri. — Sed his etiam praetermissis duabus extremis sententiis, subtiliores quaedam quaestiones occurrunt, de quibus inter catholicos praecipue philosophos hodie acerrime disceptatur: 1. Quum homo, societate informatus, rationis viribus Deum esse demonstrare possit, idemne possit non informatus i. c. possetne non solum demonstrare, sed etiam invenire Deum esse? 2. Si homo dicitur hoc posse viribus rationis absolute positis, tanquam non peccato originali debilitatis, etiamne in praesenti humani generis statu hoc posset? 3. Qui hanc solutionem ponunt, possuntne negare, eam per experientiam indemonstrabilem esse, quum omnis homo, ante usum rationis, societate in-

formetur, a qua (quoad *Deum esse* et quaedam alia) *quodam modo* accipit per verbum, quod a Deo Adam, prima revelatione, accepit? Temerarie s. Thomae opinio induci videretur de his tribus quaestionibus, quae tunc temporis non agitabantur. Doctor enim Angelicus, quum loquitur de *demonstratione*, supponit ubicumque rationem toto suo vigore munitam et societate humana informatam".

§. 14.

Nehmen wir zuvörderst, soweit nothwendig, die Sache historisch. Gegen das Ueberhandnehmen, gegen die Excentricitäten des Rationalismus, der — Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts — Alles aus der „reinen Vernunft" heraus finden und demonstriren wollte, der die reine Vernunft über die Gebühr erhöhete, sie als die raison deesse erklärte, und sie als „sibi sola sufficiens" hinstellte, gegen dieses Extrem, welches die „natürliche Vernunft" als omnipotent nehmend, exclusiv gegen alle und jegliche Offenbarungswahrheit sich verhielt, deren Nothwendigkeit, ja Möglichkeit leugnend, gegen diese extreme Vernunftvergötterung der Materialisten, Idealisten und (in dem einen wie im anderen Falle) consequent Pantheisten, die aus dem Schlamme der Erde oder aus dem absoluten Chaos der, weiß Gott, ob materiellen oder immateriellen Monas (Idee oder Aether) Alles sich herausbilden ließen durch selbsteigene Kraft bis zur höchsten Vergöttlichung (in den deutschen Philosophen), gegen diesen verwegenen Uebermuth der Rationalisten erhob sich der Franzose Graf Bonald mit einer Theorie, die der Tod aller Vernunft war. Dieser lehrte, als Ex-

trem gegen das vorige Extrem, also: die natürliche Vernunft vermag aus sich Nichts. Mit Bezug auf die Findung und Formation der Gedanken (Ideen) ist die Vernunft keine active, sondern eine passive Kraft. Sie hat ihre Ideen von Außen zu empfangen durchs sociale Wort, so zwar, daß ich gar nicht einmal denken könne ohne das empfangene Wort. Bonald's Lieblingsthese (parole favorite) war also: „l'homme doit penser la parole, avant de parler sa pensèe." Bonald reducirte also die Kraft der natürlichen Vernunft zu einem solchen Extrem von Passivität rücksichtlich der Formation der Ideen, daß die Sache höchst gefährlich, ja eben so gefährlich war, wie in dem vorgenannten Extrem (s. meine „Schule I. B. S. 252"). Wir werden das später sehen. Hier genügt das historische Referat. Diese Bonald'sche Lehre wurde der Traditionalismus genannt, weil Alles durch sociale Worte d. i. durch die Tradition mir zukommt. Bonald war so klug, diese seine extreme Lehre, die völlige Degradation der Vernunft, mit einer Wahrheit in Verbindung zu bringen und auf sie zu gründen, die unumstößlich erscheinen mußte, und wir finden hier in ecclatanter Weise das stets sich bewahrheitende Wort Augustinus bewährt: „nulla falsa doctrina, quae non intermisceat aliqua vera." Bonald stützte seine Doctrin auf die Wahrheit, daß die Sprache keine Erfindung des Menschen, der reinen sich selbst überlassenen Vernunft, sondern eine „Gabe Gottes" ist. So mangelhaft, so schwach und wenig stichhaltig die übrigen Räsonnements der Bonald'schen Doctrin immer auch sind, in der Vertheidigung seiner These über den Ursprung der Sprache ist er meisterhaft und man wird ihm sicher nichts anhaben können, wenn er mit der h. Schrift (Gen.

„Deus loquutus est ad Adam“) *) lehrt, daß die Sprache, das sociale Wort, eine „Gabe Gottes“ ist, obschon daraus, daß die Sache historisch — hic et nunc — so ist, noch nicht folgt, daß es nothwendig hätte so sein müssen. Man sieht hier aber, wie tief die Sache eingreift, je nachdem die Definition von „natürlich“ so oder anders ausfällt. Der wichtige Tractat über den Ursprung der Sprache muß hier allerdings Berücksichtigung finden, insofern davon abhängt, zu bestimmen, was wir die „sich selbst überlassene Vernunft“ nennen wollen und, „was die sich selbst überlassene Vernunft vermag.“ — Vorerst genüge hier, zu bemerken, daß diese Bonald'sche Theorie der „ersten Erlangung der Gedanken (Ideen, Begriffe) durch das Wort“ radical und total unmöglich ist. Der Ausdruck: „das Wort enthält den Begriff und theilt ihn mit“ ist ein sehr äquivoker. Das Wort, das äußere, sociale, ist ein Zeichen, ein Mittel, dessen ich mich bediene für eine Gedankenmittheilung. Aber dieses Zeichen enthält den Gedanken nicht anders als so, daß es einen Gedanken, oder Begriff voraussetzt, und zwar in dem Hörenden den Begriff voraussetzt, zu welchem ich spreche, nicht zwar den Begriff, den ich mittheilen will, aber doch einen anderen Begriff, durch welchen der neue klar werden, verstanden werden muß. Spreche ich z. B. ein Wort in einer fremden Sprache aus, das der Hörende gar nicht kennt, so versteht er nichts, er kann sich gar keine Vorstellung machen. Bei der Erklärung dieser unbekannten Sache muß ich mich Wörter und Begriffe bedienen, die der Hörende schon kennt, sonst werde ich Nichts erklä-

*) Ueber **Eccles. XVII.** „**linguam dedit illis**“ weiter unten das Nähere.

ren. Gehen wir so fort bis zum Princip, wo also keinerlei Vorstellung (Idee, Begriff), also auch nicht einmal die des Seins, in dem Hörenden vorhanden ist, so ist jede Erklärung unmöglich. Er versteht ja das Wort „ist", dessen ich mich bedienen muß, nicht einmal! Gesetzt auch, ich zeigte bei meinem ersten Worte, das ich ihm zuspreche z. B. Feder, auch mit dem Finger auf den Gegenstand, den ich benenne, so setze ich doch schon voraus, daß der Hörende sich schon den Begriff von Sein, von Subject und Prädicat gebildet haben muß, widrigenfalls es absolut unmöglich ist, ihm meine Gedanken faßlich zu machen. — Das sociale Wort ist eben nichts anderes als ein sensibeles Ding, das also mit allen anderen sensiblen Dingen ein particuläres Sinnenobject abgibt. Die Begriffe aber als solche sind universale Dinge die einem ganz anderen genus angehören. Wie der Intellect, als Vermögen für die Erfassung des Universalen, nicht aber direct des Particulären (Sensiblen), die sensiblen Dinge nicht direct erfaßt, sondern sich auf Grund der sensiblen particulären Objecte erst sein universales Object bildet, und zwar durch seine eigene active Thätigkeit sofort bildet, als ihm das Sinnenobject gegeben wird, so zwar, daß diese intellective Operation die geistige Lebensrespiration des Intellects selbst ist, welche eben so naturnothwendig erfolgt, als die leibliche Respiration des Körperlebens: eben so setzt das erste mitzutheilende und mitgetheilte sensible äußere Wort jene selbsteigene Activität des Intellects voraus, vermöge welcher derselbe schon zum voraus versteht, intellectuell ergreift und combinirt, was der Sprechende ihm mittheilt d. h. ihm aus der Seele gesprochen hat. Die weitere Ausführung übergehe ich hier. — Es ist also grundfalsch, daß das Denkver=

mögen nicht agirte, nicht dächte ohne das Wort. Man erinnere sich an die Beobachtungen an taubstumm Gebornen. Ein solcher, der ein Crucifix gesehen, sagte hernach, als er nach erlangter Sprache, befragt wurde, was er dabei damals gedacht: „der habe ein Bösewicht sein müssen, weil er ans Kreuz geschlagen worden sei." — Nicht minder evident zeigt einem Jeden die eigene Erfahrung, daß wir zuweilen ohne alle Sprache sehr scharf denken. Kommt es doch zuweilen vor, daß wir gewisse Dinge, oder gewisse Nuancirungen, Farben und feine Verhältnisse, bei der allergrößten Sprachgewandtheit, ja selbst mit Hülfe einer Reihe von verschiedenen Sprachen, die uns zu Gebote steht, nicht auszudrücken, nicht hinreichend zu bezeichnen vermögen: ein offenbarer Beweis abermals, daß wir ohne die Sprache, ohne das sociale Wort unsere Gedanken und Begriffe bilden können und wirklich bilden. Andere Gründe gegen Bonald werde ich später angeben, wenn von der Unhaltbarkeit der eingebornen Ideen die Rede ist. Denn auch diese Gründe gegen die durch die eingebornen Ideen herbeigeführte Passivität gelten gegen die Bonald'sche Passivität des Intellects.

§. 15.

Gegenüber diesem Bonald'schen Traditionalismus, der schon ziemlich veraltet ist, hat sich in dem letzten Jahrzehend in Frankreich ein Traditionalismus anderer Art, ein specifisch verschiedener Traditionalismus geltend gemacht, auf dessen Seite eine Reihe ausgezeichneter Pralaten stehen und zu dessen Vertheidigung sehr tüchtige Thomisten, namentlich der geistreiche P. Ventura, Theatiner, in die Schranken getreten sind, während An-

dere für die sich selbst überlassene Vernunft, gegen die Tradition, auftraten.*)

Diejenigen, welche für die Nothwendigkeit der Tradition für die natürliche Vernunft auftreten, theilen sich doppelt: die Einen (mit Professor Bensa) nehmen diese Nothwendigkeit als eine relative, als eine per accidens; nämlich als eine Nothwendigkeit, die sich jetzt, in Folge der Corruption durch die Erbsünde, durch die Verdunkelung des Intellects und die Depravation des Willens, eingestellt hat, während sie die absolute Möglichkeit (ohne einen solchen eingetretenen Incidenzfall, also in statu rationis integro) der Auffindung der natürlichen Wahrheit ohne die Tradition zugeben, so daß also in diesem Falle die sich selbst überlassene natürliche Vernunft alle die, auch übersinnlichen, metaphysischen und moralischen Wahrheiten hätte finden können, die zur Erreichung des natürlichen Zieles des vernünftigen Geschöpfes nothwendig sind. Man nennt die Impotenz der jetzigen, cor-

*) Die anschaffungswerthe Literatur über diesen Streit ist folgende: 1) Bensa: „**le vrai point de le question entre Traditionalistes et Semi-rationalalistes et les fondements du vrai Traditionalisme.**“ Paris 1855. — 2) P. Ventura: a) „**la raison philosophique et la raison catholique, Conferences**“ 3 vol. Paris 1854. b) „**de la vraie et de la fausse philosophie**“ Paris 1852. c) „**essai sur l'origine des idées**“ Paris 1853. d) „**la Tradition**“ Paris 1856. — Von gegnerischer Seite: 1) P. Chastel, S. J.: „**de la valeur de la raison**“ 2) P. Liberatore S. J.: „**della conoscenza intellettuale p. I.** Roma 1857. — Endlich 3) die **civilta catholica.** Wer sich gegenwärtig mit Philosophie abgeben will, muß sich diese Werke alle anschaffen. Unter dieser Voraussetzung schreibe ich im weiteren Texte fort ohne Citationen.

rumpirten, natürlichen Vernunft (in Verbindung mit der Corruption des Willens) eine moralische, und wenn das Wort „absolute Impotenz" von dieser Seite gebraucht wird, so ist damit doch eben nur die hic et nunc „moralisch-höchste" oder „moralisch absolute" Impotenz gemeint. Die Vertreter dieser Ansicht vergleichen den Menschen, wie er jetzt ist, mit dem Zustande des „unter die Mörder Gefallenen," von dem die h. Schrift sagt, daß er halbtodt liegen geblieben wäre, sich selbst nicht mehr hätte helfen können, anderer Hülfe bedurft hätte, um sein Leben zu fristen und zu retten. Das ist nämlich der treffende Vergleich, den die Väter als unseren jetzigen depravirten Zustand darstellend, vielfach in gleicher Weise erläutern. Die Tradition ist hier der barmherzige Samaritan, der dem unter Mörders Händen halb todt liegengelassenen menschlichen Geschlechte d. i. der sich selbst überlassenen natürlichen Vernunft zu Hülfe kommt. Man beachte aber vor Allem, daß die Nothwendigkeit der Tradition sich auf die überirdischen, geistigen, intellectuellen, wie moralischen, Dinge bezieht. Die Vernunft ist nicht so passiv, wie bei Bonald; sie ist wirklich jene active Kraft, welche sich die Begriffe selbst bildet, aber nur diejenigen, welche für das animalische, materielle Sinnenleben in der jetzigen Seinsweise des Menschen genügen. Also die Begriffe: Sein, Substanz, Accidenz, Substantiv, Adjectiv, Ursache und Wirkung, Theil und Ganzes, Qualität, Quantität, Relation, gut und bös in physischen Dingen, — solche Begriffe und die damit verbundenen principiellen Urtheile oder Axionen, als: dasselbe kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein, oder: der Theil ist kleiner, als sein Ganzes u. s. w. Das Alles ist die Operation des percipirenden und urtheilenden Intellects auch ohne

allen traditionellen Unterricht. Aber die Anwendung dieser Begriffe und Urtheile auf geistige, überirdische, moralische Sachen, das, will man, ist dem jetzigen depravirten Zustande des Intellects oder des Menschen nicht mehr möglich, ohne die Hilfe der Tradition, die ihm mittels der Sprache jene Kenntnisse mittheilt.

Die anderen Vertheidiger des Traditionalismus, deren Vorkämpfer der berühmte P. Ventura ist, gehen einen Schritt weiter, als die vorhergenannten. Sie behaupten nicht blos die moralische Impotenz der jetzigen natürlichen Vernunft, wenn sie sich selbst überlassen wäre, sondern überhaupt eine durchaus absolute Impotenz in folgender Weise: Mit den vorhergenannten Traditionalisten haben sie das gemeinsam, daß sie die factische Wirklichkeit der Tradition für die Bildung der natürlichen Vernunft in Auffindung der übersinnlichen Wahrheiten, durch die von Gott gegebene, (gelernte, nicht erfundene) Sprache, so wie die Nothwendigkeit einer solchen Tradition vertheidigen; daß sie, gegen den Bonaldismus, die active Kraft des Intellects in dem intellectus agens anerkennen, sich, auf Grund der Sensationen, die Ideen förmlich selbst zu abstrahiren, zu bilden, daß eine Communication von Ideen durch die Sprache (das sociale Wort) gar nicht möglich ist, ohne daß der Intellect sich schon voraus einige Begriffe selbständig gebildet hat, durch welche, als durch die ersten Principien, Alles Andere Mitzutheilende erst verstanden werden kann, daß also ein himmelweiter Unterschied herrscht zwischen dem Bonaldischen Traditionalismus und dem anderen Traditionalismus, — ein Unterschied, der fast so groß ist, wie der zwischen reiner Passivität und reiner Activität. Die Nicht-Bonald'schen Traditionalisten,

von denen ich hier spreche, sind nämlich gute, ausgezeichnete Thomisten: sie erkennen also den intellectus agens im Sinne der Peripatetiker in seiner ganzen Kraft an, — eine Doctrin, die allein hinreicht, um sie vollends gegen jedwede Affinität mit dem Bonaldismus zu schützen.

Also um zu den Traditionalisten der anderen Fassung (Ventura) zurückzukehren, diese haben Alles mit den bisher genannten anti-bonald'schen Traditionalisten (Bensa) gemein, mit der Ausnahme, daß sie, in dem gegebenen Umfange, die Nothwendigkeit der Tradition rücksichtlich der übersinnlichen, geistigen, moralischen Wahrheiten (also der Erkenntniß des Daseins Gottes selbst) keine moralische, sondern eine metaphysische sein lassen. Der Wichtigkeit der Sache wegen will ich im folgenden §. zuerst dasjenige aus der Lehre des h. Thomas in einzelnen Thesen herausheben, was hier als bekannt supponirt werden muß.

§. 16.

Es wird gut sein, zuvor nochmals zu erinnern, wie ich vorher schon gethan, daß wir es hier mit strengen, ausgezeichneten Thomisten zu thun haben. Man supponire also hier die Erkenntnißtheorie, wie selbe im I. B. meiner Schule und an verschiedenen Orten (in den ersten Heften jedes folgenden Bandes rücksichtlich aller Disciplinen) gegeben ist. Vor Allem also vergegenwärtige man sich die Lehre des h. Thomas (der Peripatetiker) über den intellectus agens, und damit die ganze Natur des intellectuellen Erkenntnißobjects und Erkenntnißprocesses. So wie diese Lehre die Cardinaldoctrin ist, durch welche die peripatetische Lehre über alle gegentheiligen,

mehr oder weniger den beiden Extremen, Idealismus und Materialismus, anheimfallenden Lehren siegen wird als durch ihren eigentlichen Schwerpunct: so ist es auch gerade diese Lehre, welche in unserer vorliegenden Frage in Betracht kommt, ehe wir die weitere Lösung geben. Um jedoch den Leser an ganz bestimmte Sachen zu erinnern, will ich hier die als bekannt supponirten Wahrheiten in eben so viele Lemmata fassen:

1) Der specifische Unterschied zwischen der sensitiven und intellectuellen Erkenntniß ist der zwischen der Perception des concret particulären (sub conditionibus *hic* et *nunc*) und des Universalen.
2) Nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu.
3) Auf Grund der stattgefundenen Sensationen formirt die Phantasie (facultas sensitiva per conjunctionem cum rationali anima miro modo elevata et perfecta) die Phantasmata.
4) Auf Grund dieser Phantasmata agirt der Intellect: der intellectus agens formirt die species intelligibiles (die Begriffe).
5) Nach vollendeter Formation der species intelligibilis nimmt der intellectus possibilis dieselbe auf (recipit) und in diesem Momente vollzieht sich die Erkenntniß actu.
6) Das eigenthümliche Object des Intellects, gefaßt und ausgedrückt in der species intelligibilis (impressa et expressa) ist die essentia, natura, quidditas rei, aber wohlgemerkt, zunächst und direct die quidditas rei materialis (i. e. sensibus perceptae), dann weiterhin indirect und per modum quidditatis rei materialis auch die quidditas in genere oder ganz im Allgemeinen, ohne alle Ausnahme. Man beachte aber

vor Allem diese letzten Worte: per modum quidditatis rei materialis.

7) Ueberall, wo keine Phantasmata vorhanden, wo solche nicht gebildet werden können, da hört die Operation des Intellects insofern auf, als sie nicht die essentia, die quidditas im eigentlichen Sinne erkennen kann; sie kann operiren ex effectu sensibili, von diesem auf die Ursache übergehend, aber wenn der Effect kein adäquater, wenn der Effect der Ursache nicht proportionirt ist, so kann sie wohl das „an est“ i. e. die Existenz der Ursache, nicht aber das: „quid est“ oder die Essenz im stricten Sinne erkennen. Wo immer dieser Caussalnexus aufhört, da hört alsdann folgerichtig die Operation des Intellects auf.

8) Nach dem Satze des h. Thomas: „incorporeorum non sunt phantasmata“ steht dann folgerichtig der andere Satz fest: wir erkennen ihre eigentliche Wesenheit, quidditas im strengen Sinne des Wortes (man urgire diese letzten Worte) nicht, weshalb Thomas immer wiederholt: de Deo nescimus quid sit; dasselbe gilt von den Engeln oder reinen Geistern, (unsere Seele erkennen wir durch ihre Acte oder Operationen). Daher wiederholt Thomas stets: „Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata“ (Sa. th. p. 1. q. 84. a. 7. Aber man beachte, wie er spricht, wenn von der Erkenntniß Gottes die Rede ist: „Deum cognoscimus *ut caussam* per excessum et remotionem“ (Ibid. et passim.)

Endlich 9) Alles, was concret existirt, ist particulär, selbst Gott, denn Alles, was ist, ist eben dieses Be-

stimmte, was es ist. Aber bei diesem Satze nehme man sich in Acht. Der Satz ist jeden Falls eine von den Wahrheiten, die den P. Ventura, wie wir bald sehen werden, verleitet haben, nebst Anderem. Man muß nach Thomas die materielle Particulärität und die nicht materielle Particulärität der reellen Existenz wohl von einander unterscheiden. Die Particulärität oder besser Singularität ist es nicht, was den Intellect hindert, sondern die Materie; die materielle Singularität ist es, von der Thomas immer wiederholt: „non est cognoscibilis, non est scibilis, nisi per analogiam ad formam" (Universale); und: „advenit universalis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali" (i. e. ab *hic* et *nunc*). Daher sagt Thomas ausdrücklich: „si autem esset apud nos singulare insensibile et immateriale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas" (Op. de princ. individ.). Also: alle nicht materiellen Existenzen, obwohl particulär, sind doch universal d. i. intelligibel, mit Rücksicht auf die nichtintelligiblen materiell-singulären Dinge, die als solche, nur sensibel sind.

§. 17.

Nun kann ich diejenigen Texte von P. Ventura folgen lassen, bei denen man sich in Acht zu nehmen hat; ich werde durch Zwischensätze oder Zwischenworte auf die verführerischen Stellen aufmerksam machen, damit man sich alsdann, die obigen Lemmata zu Hülfe nehmend, sich zurecht finde.

Diese Texte finden sich im 3. Cap. §. 20. und 21. des Werkes „la Tradition," (ein ganz ausgezeichnetes Werk, das jeder Gelehrte besitzen muß). In den erwähnten beiden §§. ist Alles das zusammengefaßt, worin Ventura mir zu weit zu gehen, über Thomas hinaus zu gehen scheint.

„A la difference de la puissance infinie, de la puissance incréée de Dieu, qui seul peut donner même l'être à ce qui n'est pas et par consequent qui peut faire les choses de rien, la puissance finie, la puissance créée de l'homme ne peut donner qu'un autre mode d'être, une autre forme à ce qui est déjà; mais elle ne peut donner à rien l'être premier, le fond d'être; et dans l'ordre purement intellectuell aussi bien que dans l'ordre physique, elle ne peut rien faire de rien (sehr wahr.) Semblable au statuaire, avons nous dit ailleurs, qui, quelque soit son talent, ne peut former des statues sans avoir de l'argile, ou du plâtre, ou du marbre, ou du bois, ou un metal à sa disposition, l'intellect humain ne peut se former l'idée ou la conception generale d'une chose, sans avoir dans l'imagination le fantome ou l'image de la même chose (oder was die Stelle des Phantom's vertritt, wenn die conception generale d. i. der Begriff nicht im stricten Sinne genommen wird). Les choses immaterielles, parcela même qu'elles ne sont réalisées, dans aucun matière et dans aucun corps, ne forment, il est vrai, ni fantôme ni image d'ellesmêmes: *incorporeorum,* dit s. Thomas, *non sunt phantasmata.* Mais il n'est pas moins vrai que l'intellect ne peut se former la conception *générale* ou l'idée de ces mêmes choses im-

materielles ni s'en rendre intelligible la *quiddité* ou la nature si ce n'est dans le particulier (richtig; aber wir wollen uns eben mit Thomas keinen eigentlichen Begriff im strengen Sinne des Wortes von diesen immateriellen Dingen bilden). Car tout ce qui existe, même dans le monde spirituel et moral, n'est que particulier (sehr wahr, aber nicht materiell-particulär). Dieu lui-même n'est pas un être indeterminé, un être logique, un être de raison, une abstraction, une idée, un mot (ce serait le Dieu des rationalistes, des pantheistes ou des athées) (sehr richtig! eben deßhalb lehren wir mit Thomas, daß Gott nicht durch Abstraction, sondern ganz anders, erkannt wird). Dieu est une réalité absolue, une individualité actuelle, necessaire, complête, éternelle, infinie, parfaite (sehr gut). Et quoiqu' il ne soit pas dans le genre, *Deus non est in genere* (s. Thom.), étant seul et unique de sa nature et par sa nature, et quoiqu'il n'ait jamais été en *puissance* d'être, mais toujours en *acte*, — la puissance d'être se confondant en lui et n'étant qu'une même chose avec l'être, — cependant nous pouvons, par une operation de notre esprit, distinguer en lui ce qu'il lui convient d'être de ce qu'il est (diese Distinction ist jeden Falls schlecht ausgedrückt), nous pouvons considérer sa *quiddité* ou sa nature séparément de son existence, et nous en former l'idée (nicht im eigentlichen, sondern in einem sehr uneigentlichen Sinne: secundum nostrum modum intelligendi vermögen wir einmal nicht anders, wir fassen Alles in Begriffsweise, so zwar, daß da, wo im strengen Sinne keine Begriffsbildung wegen Defect von genus und differentia möglich ist, Etwas genommen wird, was deren

Stelle vertritt, wie wenn ich z. B. sage: Gott ist ein Wesen, welches ꝛc. ꝛc. und dann die Differenzen von anderen Wesen hinzufüge, so ist das nicht richtig; denn Gott ist nicht „ein Wesen,“ sondern „das Wesen par excellence,“ er ist nicht in genere entium, wie oben gesagt, sondern super omnia entia hinaus. Wir behelfen uns aber mit solcher Anschauungsweise in Form von Definition, weil das einmal unser modus cognoscendi jetzt ist, den wir aber, um die Sache richtig zu verstehen, da sofort corrigiren müssen d. h. aufmerksam darauf machen müssen, wo keine eigentliche Definition möglich ist). Pour le reste des choses de même ordre, spirituel et moral, il est évident, qu'elles n'existent pas dans l'abstraction et dans le general, mais dans le concret et dans le particulier (sehr gut, aber nicht materiell-particulär). L'ange n'existe pas, il n'existe que *des* anges; l'âme n'existe pas, il n'existe que *des* âmes; comme dans l'ordre corporel l'homme n'existe pas, il n'existe que *des* hommes; la brute n'existe pas, il n'existe que *des* brutes; la plante n'existe pas, il n'existe que *des* plantes; comme dans le même ordre encore *la* couleur, *le* son, *la* saveur n'existent pas, et n'existe que *des* corps colorés, des corps sonores, des substances savoureuses. De même dans l'ordre moral et scientifique, la vertu et le vice, la science, l'art, l'industrie n'existent pas; il n'existe que des actes ou des hommes vertueux ou criminels, que des savants, des artistes ou des industriels. Quant à l'ange, à l'âme, à la vertu, au vive, à la science, a l'art, à l'industrie, aussi bien qu' à l'homme, à la brute, à la plante, à la couleur, au son, à la saveur, ils n'existent que dans notre intellect, qu' à l'état logi-

que, intentionel, à l'état de conception mentale, à l'état d'idée qu'il s'en est formée lui-même, et non pas à l'état physique et selon sa nature: *res intellecta est in intellectu secundum speciem ejus, non secundum propriam naturam.* (s. Thom.) (Alles sehr gut. Nun beachte man den Uebergang des P. Ventura).

Mais comme il est impossible, que l'intellect se forme la conception générale, l'idée de la *quiddité* de la nature d'une chose corporelle à moins q'uil n'en ait présent le fantome ou l'image, de même il est impossible que l'intellect se forme la conception *générale* l'idée de la nature d'une chose spirituelle ou morale à moins, qu'il n'est present le *particulier* (ganz richtig, wenn wir die quidditas der geistigen, metaphysischen Dinge definiren wollten in sensu stricto; das aber wollen wir gerade nicht. Dem, was wir von dem Metaphysischen aber wirklich erkennen, geht aber in der That das materielle Sein als das particulare, und zwar als effectus, voraus; durch dieses erkennen wir die caussa, aber wohlgemerkt, nicht in ihrer eigentlichen quidditas, sondern als quidditas *caussalis* u. s. w. Man achte nun abermals auf den weiteren Uebergang des P. Ventura). Or, comme le fantôme ou l'image des choses corporelles n'est fourni à l'intellect, que par les sens, de même le *particulier* des choses spirituelles et morales *ne lui est fourni que par l'enseignement.* Comme donc il n'y a pas de *fantôme* de la chose corporelle sens la sensation, de même il n'ya pas de *particulier*, par rapport à la chose incorporelle, *sans l'instruction.*" Da ist der verfängliche passus, durch welchen die absolute Nothwendigkeit des Unterrichts durch's sensible Wort, durch's sociale Wort, die Tradition,

bewiesen werden soll. Ventura repetirt dabei immer die Worte: „l'intellect humain est ainsi fait, qu'il ne peut pas operer sur le néant; c'est lui, qui se forme les idées ou les conceptions générales, qui lui rendent intelligible la quiddité de la nature des choses, mais à condition d'avoir présent, en lui - même, comme matière de son opération, le *fantôme* — par rapport aux choses corporelles, — qui lui est fourni par les sens, et le *particulier,* — par rapport aux choses incorporelles, — qui lui est fourni par l'instruction.“ Man merke wohl, wie vorsichtig Ventura ist: in Bezug auf die Sinnenobjecte spricht er von „fantôme“, aber in Bezug auf die nichtsinnlichen Objecte von „le particulier.“ Weil wir es hier mit einem Manne zu thun haben, der nicht leichtfertig schreibt, mit einem Manne, der als Einer der ersten und geistreichsten Thomisten der Gegenwart gelten darf, so muß ich noch weitere Texte mittheilen, damit man sehe, daß ich mir nichts verheimlicht habe. Ventura erklärt sich also näher an demselben Orte (p. 123 et seqq.):

„L'enfant voit *cette* chaise, *cette* table, *ce* cheval, Par cette sensation il trouve gravé dans son imagination le fantôme de ses objets; il le depouille des conditions qui l'individualisent et le particularisent; il s'en forme la conception universelle, l'idée, et il rend intelligible la *quiddité,* la nature de *La* chaise, de *La* table, *Du* cheval. (Sehr richtig: Nun achte man auf das Folgende). Mais il en agit tout autrement pour se rendre intelligible la *quiddité,* la nature des choses incorporelles. Sa mère ne lui révèle pas *Dieu*, mais *ce* Dieu (vrai ou faut); elle ne lui révèle pas l'âme, mais *son* âme et *les* âmes des autres:

elle ne lui révèle pas *la* vertu, ou *le* vice, mais elle lui dit, qu'une *telle* 'action est vertueuse et qu'il faut la faire; qu'une *telle* autre est vicieuse et qu'il faut s'en abstenir, (noch immer sehr richtig, nach dem Satze: „nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu;" selbst Gott erkennen wir zunächst als „diesen Gott", nämlich als *caussa* rerum visibilium; das ist also ein particulärer Gesichtspunct, unter dem wir Gott durch die Sinnensobjecte als Effecte erkennen. Aber statt der Worte: „sa mère ne lui révèle pas Dieu, mais *ce* Dieu" muß vorerst also gesetzt werden: „*quand on lui révèle*, on ne lui révèle que *ce* Dieu," damit nicht vorausgesetzt wird, was erst zu beweisen ist. Denn Thomas sagt ausdrücklich, daß wir auch nicht durch Offenbarung, weder durch natürliche, noch durch übernatürliche, wissen können, was Gott ist, weil alle, auch die übernatürliche Offenbarung, uns nur durch ein sensibles medium zukommt und wir in praesenti rerum statu Alles erfassen „ad modum rerum corporearum.") Or, que fait-il, l'intellect de l'enfant, en présence de ces révèlations? Il n'opère pas sur elles par soustraction, comme il opère sur les fantômes des choses materielles, parce que les choses immaterielles ne créent pas d'elles-mêmes des fantômes proprement dits; *in corporeorum non sunt phantasmata;* mais il opère sur elles par *addition.* (Man merke sich diesen Gegensatz zwischen „soustraction" und „addition," den hier P. Ventura urgiren will; wir kommen bald darauf zurück). Il a déjà, car c'est son premier travail et sa première conquête, il a déjà en lui les idées de la cause et de l'effet, du grand et du petit, du tout et de la partie, de la quantité bornée et de la quan-

tité sans bornes saisissables par l'oeil (sehr richtig). Il applique ces idées *au* Dieu, dont on lui a parlé, et se rend intelligible la nature de Dieu autant qu'on peut la comprendre (d. h. immer für den Fall, daß man ihm zuerst davon spricht; weiter folgt aus Allem Nichts). Il a les idées de certaines choses invisibles cachées dans les choses visibles, leur servant de support et de cause de mouvement, ainsi que d'autres choses qu'on sent sans pouvoir les voir, ou les saisir, comme l'air et la lumière, (wohlgemerkt: „il a (déjà) les idées de certaines choses *invisibles:* man erinnere sich an das, was ich oben über die Mittheilung der Sprache gesagt, daß nämlich immer schon diejenigen Begriffe vorausgesetzt werden, in denen die mitgetheilten Worte klar werden müssen. Aber man merke auch, daß hier die schwache Seite in der Schlußfolge des P. Ventura anfängt. Hören wir erst den Text zu Ende). Il applique ces idées à l'âme, aux âmes, dont on l'a entretenu, et se rend intelligible la nature de l'âme. Il a enfin les idées du bien et du mal physiques, car il court au-devant du premièr et évite le second. (Daß P. Ventura hier blos das bien et mal physiques nennen durfte, wird einleuchten, wenn man bedenkt, daß es ein bien et mal morales ohne Gott nicht gibt; diese Gotteserkenntniß, also auch die moralische Erkenntniß soll aber erst erlangt werden durch das sociale Wort: man sieht, die Sache wird schon verwickelter). Il applique donc ces idées à des actes qu'on lui a représentés comme bons ou mauvais et se rend intelligible la vertu ou le vice, l'obligation es le devoir. En sorte qu'au sujet des choses immaterielles il ne se forme

pas des *idées* proprement dites *) en abstrayant le général du particulier; mais il se forme des connaissances plus ou moins exactes des choses particulières de l'ordre immateriel en y additionnant les conceptions génèrales qu'il s'est déjà formées à l'occasion des fantômes des choses de l'ordre materiel".

Darauf fährt P. Ventura l. c. fort, ganz exact die Lehre des h. Thomas über unsere Erkenntniß der körperlichen und unkörperlichen Dinge, so wie über die Erkenntniß der Engel vorzuführen unter Citirung folgender Texte des h. Thomas: 1) „incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata...Deum cognoscimus ut caussam per excessum et remotionem" (Sa. p. 1. q. 84. a 7.) und

*) Anm. des Textes: „L'on comprend par là pourquoi chez les scholastiques, particulièrement chez saint Anselme et saint Thomas il n'est jamais question de l'idée de Dieu, mais de la connaissance de Dieu (notitia, cognitio Dei); (sehr natürlich, nach dem Fundamentalsatze: „nescimus, quid sit Deus"); et pourquoi nous aussi avons tant insisté, dans nos ouvrages philosophiques, sur la distinction importante entre les idées et les connaissances. Les idées, avons-nous dit, ce sont les conceptions générales (das ist das Schlimme, daß P. Ventura die idea mit der species intelligibilis verwechselt hat), que nous nous formons nous-mêmes du particulier; les connaissances sont les notions dont nous recevons les principes des autres (des autres? Antw.: quod est demonstrandum). Les modernes confondent constamment ces deux termes, et de la confusion qu'ils ont introduite même dans les idées" etc. — Wir kommen bald auf die gemachte Unterscheidung von Idee und Kenntniß zurück).

2) „potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia *a corpore separata*, et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in *materia corporali* existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum *aliqualem* cognitionem ascendit“ (ibid). Nun meint P. Ventura, ohne weiters diesem Texte beifügen zu können: „Or, cette manière n'exclut pas, mais elle suppose au contraire, pour l'intellect, la notion, reçue par l'instruction, des individualités, des particuliers existant dans le monde invisible, comme base et matière de ses operations dans ce nouvel ordre d'êtres.“ („suppose“: Antw.: quod *est* dem.; also distinguo: wenn's anders kein particuläres Mittel gibt — concedo; wenn es aber ein anderes particuläres Mittel gibt — nego: darüber bald).

Wenn in dem Vorhergehenden P. Ventura seinen Beweis für die Nothwendigkeit des socialen Wortes oder der Tradition von Seite der Beschaffenheit des menschlichen Intellects geführt zu haben glaubt, so versucht er in dem unmittelbar folgenden §. 21. p. 126. des genannten Werkes denselben Beweis von Seite der Natur selbst der immateriellen Dinge zu geben .Er insistirt hier auf dem Texte des h. Thomas: „substantiae separatae sunt in ordine naturae supra nos“ und schreibt in Folge dieser Erhabenheit der unkörperlichen Dinge über uns, der Entfernung von uns, also: „Ce qui est *au-dessus de nous,* est loin de nous. Les choses immaterielles sont donc, par rapport à nous, dans les mêmes conditions

que les choses *éloignées* de nous. Or, même de l'ordre corporel nous ne connaissons, ne pouvons connaitre les choses éloignées de nous que par le témoingage qui nous en révèle l'existence. Avant, par exemple, que des personnes de retour du Nouveau Monde eussent appris aux habitants du monde ancien qu'ils avaient rencontré dans le continent americain *tels* animaux, *telles* plantes qui ne se trouvent pas dans le continent européen, il nous aurait été impossible de nous former aucune idée des *espèces* de ces animâux et de ces plantes . . . . A plus forte raison l'homme n'eût jamais pensé à un monde invisible, à des êtres spirituels, liés entre eux par des rapports moraux si quelqu'un ne lui en eût dit un mot, puisque ce monde, ces êtres et ces rapports n'ont rien de semblable dans la nature corporelle et visible qui eût pu en faire soupçonner l'existence puisqu'ils sont si en dehors, si au-dessus de toutes les conceptions de l'ordre materiel; puisqu'ils sont séparès des êtres de ce dernier ordre par un abîme, par la distance infinie qui sépare la matière de l'esprit, les lois physiques des lois morales, l'homme de Dieu." (Alles sehr wahr mit Bezug auf die Erkenntniß der quidditas im eigentlichen Sinne, aber durchaus nicht folgerichtig mit Bezug auf die Existenz dieser überirdischen Wesen, insofern diese Existenz in einem n o t h w e n d i g e n Causalnexus mit den irdischen Dingen steht).

§. 18.

Aus dem vorhergehenden §. hebe ich nun diejenigen Distinctionen aus, auf welche P. Ventura in allen seinen Schriften durchweg den Nachdruck legt und

welche derselbe vor Allem als revelant urgirt wissen will, nämlich:

1) Daß der Intellect nur agirt auf Grund eines Gegebenen (nicht aber „sur le néant), und daß dieses Fundament, auf welchem der Intellect operirt, ein doppeltes ist

a. die Phantasmen (rücksichtlich der körperlichen Dinge)

b. die *particularia* durch das sociale Wort (rücksichtlich der nicht körperlichen, also metaphysischen und moralischen Dinge).

2) Die Distinction zwischen „Idee" und „Erkenntniß."

Auf diesen beiden Sätzen basirt die ganze specifische Doctrin des P. Ventura. Nochmals sei's aber erinnert, daß man außer diesen beiden Puncten die ganze Lehre des h. Thomas in ihrer ganzen Accuratesse bei Ventura voraussetzen muß, weßhalb ich es unterlasse, das Uebrige speciell anzugeben.

Um aber ein umfassenderes Urtheil rücksichtlich der Lehre des P. Ventura zu haben, die in obigen Puncten culminirt, muß ich einige andere Sachen als die generellen, maßgebenden Gesichtspuncte beifügen.

Ventura hat sein Hauptaugenmerk auf die Zerstörung des Rationalismus gerichtet. Diesen bezeichnet er als die „Hauptwunde" für die Wissenschaft. Er will deßhalb diesen in der innersten Wurzel angreifen. Deßhalb mußte vor Allem ganz präcis demonstrirt werden: „was die natürliche Vernunft ist und was sie vermag."

Der Rationalismus besteht darin, daß er die natürliche Vernunft als autonom erklärt. Diese natürliche Vernunft der Rationalisten vermag alle und jede Wahr-

heit aus sich heraus zu finden. Was darüber hinaus geht, ist unnatürlich und unwahr. Das sogenannte „Uebernatürliche“ ist nichts als „Natürliches“ oder „Widernatürliches“ d. h. in letzterem Falle Unwahrheit. — Diese natürliche Vernunft der Rationalisten, auf sich selbst gestellt, nichts von Außen annehmend, keinerlei Unterricht, Mittheilung oder Tradition, kein höheres Entwickelungsprincip voraussetzend, entwickelt sich also nach Epicurs Doctrin aus dem „Schlamme der Erde,“ wie Horaz sich nennt: „bene curata pelle vises Epicuri de grege porcum“ — und wie Cicero schreibt: „nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum more, vagabantur, et sibi victu ferino vitam propagabant. Nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, nondum humani officii ratio colebatur. Nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam inspexerat liberos; non jus aequabile quid utilitatis haberet acceperat. Ita propter errorem atque inscitiam, caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas, ad se explendum, viribus corporis abutebatur, perniciosis simissatellitibus“ (de Inv. 1). Horaz: *)

„Cum prorepserunt primis animalia terris,
„Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter,
„Unguibus et pugnis, dein fustibus, atque ita porro
„Pugnabant armis, quae post fabricaverat usus;
„Donec verba, quibus voces sensusque notarent,
„Nominaque invenire; dehinc absistere bello,
„Oppida coeperunt munire, et ponere leges,

---

*) Satyrar. l. I. 3.:

„Ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.
„Nam fuit ante Helenam mulier teterrima belli
„Caussa. Sed ignotis perierunt mortibus illi,
„Quos venerem incertam rapientes, more ferarum,
„Viribus aditior sedebat, ut in grege taurus.
„Jura inventa metu injusti fateare necesse est,
„Tempora si factosque velis evolvere mundi;
„Nec natura potest justo secernere iniquum,
„Devidit ut bona diversis, fugienda petendis."

Mit Bezug auf diese Theorie der Rationalisten, die consequent zugleich Sensualisten, Materialisten, und Pantheisten sind und werden müssen, schreibt mit Recht P. Ventura: „y a-t-il rien de plus absurde que ce systeme: que l'homme, à l'état d'ignorance et de stupidité du mouton, ait pu inventer ce qui'l y a de plus profondement philosophique, de plus grand, de plus sublime, de plus mysterieux, de plus incomprehensible en lui, la raison et la parole? Que l'homme à l'état de degradation, de corruption, de ferocité des bêtes fauves, ait put créer la justice, le devoir, les lois, et qu'il s'y soit spontanément soumis? Que, par ses seuls moyens, par ses seuls efforts, la brute se soit élevée jusqu'à devenir homme; et que la barbarie et l'état sauvage aient pu se convertir en civilisation?" (Conférences I. p. 19.). Diese Theorie, nach welcher der Mensch sich aus dem Schlamme der Erde (der unentwickelten Monas, des Absoluten, des Hegelschen Nichts), durch das vegetative, dann das sensitive Leben hindurch zum intellectuellen entwickelt, Vernunft erlangt, sich dann Ideen, Sprache, Wahrheit, Gerechtigkeit, Recht und Sittlichkeit, Religion u. s. w. selbst findet, selbst bildet — diese Theorie der Rationalisten

nennt Ventura „la raison philosophique ancienne" oder „la raison inquisitive" (ratio inquisitiva). Gegen diese Theorie stellt er dann die von Oben, vom Himmel stammende Theorie, welche uns durch die primitive (natürliche, nicht christlich-übernatürliche) Offenbarung mitgetheilt ist und factische Wirklichkeit ist. Diese Theorie gibt uns die Genealogie des Moyes, so wie Eccles. XVII. in folgender Weise: „Deus de terra creavit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum. Et iterum convertit illum in ipsam, et secundum se vestivit illum virtute. Numerum dierum et tempus dedit illi, et dedit illi potestatem eorum, quae sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium. Creavit ex ipso adjutorium simile sibi; consilium et linguam *)

*) Die Worte des Textes „**linguam dedit illis**" werden von **P.** Ventura ohne weiteres so genommen: „Gott gab die Sprache." Obschon es wohl keinem Zweifel unterliegt, daß hier „**lingua**" nicht blos die „Zunge", sondern die „redende" Zunge d. i. Sprache bedeutet, so steht doch hier die „**lingua**" mit „**oculi**" und „**aures**" und „**cor**" zusammen; deßhalb folgt nicht so ohne Weiteres die Exegese des **P.** Ventura, wodurch das **donum linguae** ein anderes wird, als das **donum oculi et auris et cordis.** Wohl aber kann dieser Text „**linguam dedit illis**" für die natürliche, wenn auch contingente Einrichtung, allegirt werden, wenn folgende Auffassung des Textes richtig ist: nachdem im 1. Verse gesagt ist: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde" fährt der Text bedeutsam fort: „**et iterum convertit illum in ipsam et secundum se vestivit illum virtute**" d. h. Gott vergleicht den nach seinem Ebenbilde grundwesentlich Geschaffenen nochmals mit dem Urbilde, und, um gewisser Maßen den noch zu weiten Abstand mehr auszufüllen, eine größere Aehnlichkeit dem Ge-

et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu replevit cor illorum; et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos. Testamentum aeternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum; et dixit illis: attendite ab omni iniquo. Et mandavit illis unicuique de proximo suo." Also: die Bildung des Menschen hat nicht von Unten angefangen, sondern von Oben; nicht mit dem unentwickelten Kindeszustande, sondern mit vollkommenem Manneszustande; nicht aus der Unwissenheit, sondern aus der höchstvollendeten Weisheit, nicht durch des Menschen sich selbst überlassenen Kräften erworben, sondern von Oben mitgetheilt. In Uebereinstimmung mit dieser Lehre schreibt Thomas: „Adam in principio suae con-

---

schaffenen zu geben, schmückt er ihn mit größeren Gaben aus „vestivit illum virtute," und nun wird die **abundantia virtutis** aufgezählt. In all den aufgezählten Gaben kann man diese **superabundantia (accidentalis)** finden, wie denn auch die Mehrzahl des Auges und des Ohres das anzeigen kann. — Ist diese Exegese nicht richtig, so kann der Text „**linguam dedit illis**" nicht urgirt werden gegen die Antitraditionalisten; bedarf's übrigens auch nicht — und ich würde den Text gar nicht vorgebracht haben, wenn nicht **P.** Ventura denselben so sehr urgirte. Solche Allegationen, die ihre schwachen Seiten haben, brauchen wir nicht zur Festsetzung der Wahrheit.

ditionis, non solum opportuit ut haberet naturalium cognitionem, quantum ad suum principium, *sed etiam quantum ad suum terminum*, eo quod ipse condebatur ut pater totius generis humani, *a patre enim filii accipere debent non solum esse per generationem, sed et disciplinam per instructionem.* — Opportuit in ipsa sui conditione constitui *in termino perfectionis*, et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis, et *quantum ad cognitionem*, ut esset sufficiens cognitionis principium, in quantum erat totius generis humani instructor. — Sicut in corpore ejus nihil non erat explicitum in actu, quod pertineret ad perfectionem corporis . . . sic etiam opportuit quod intellectus ejus non esset in sui principio sicut tabula non scripta *sed haberet plenam notitiam ex divina operatione.* — Erat contra perfectionem, quae primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiae, solummodo a sensibus scientiam accepturus" s. Thomas Quaest. disp. „de scientia primi hom." Quaest. XVIII. Daß man aber bei dieser Lehre des h. Thomas nicht blos an die übernatürliche Offenbarung oder Tradition zu denken habe, gibt Thomas deutlich genug zu verstehen sowohl durch den allegirten Text selbst, als auch mit den expressen Worten: „in Adam *duplex* fuit cognitio, *naturalis* et *gratiae*" Ibid. art. 2.)

Das von dieser natürlichen Traditionskenntniß ausgehende, von der durch die Tradition gebildeten, erleuchteten, informirten, natürlichen Vernunft vollzogene Erkennen nennt Ventura, (im Gegensatze zu der cognitio *inquisitiva* der vorher beschriebenen Rationalisten) die cognitio *demonstrativa*. Diese demonstrative Erkenntniß ist also nicht das erste Auffinden der Wahrheit,

sondern die secundäre Demonstration der historisch vorgefundenen, von Anderen, bezüglich des Resultats, mitgetheilten Wahrheit, wie wenn ich z. B. Jemandem ein Räthsel nebst der Lösung desselben mittheile, aber den Nachweis der richtigen Lösung ihm selbst überlasse. Diese demonstrative Erkenntniß (Philosophie) setzt stets die traditionelle Mittheilung voraus als den Boden, das Fundament, die Materie, worin der creatürliche Intellect seinen festen Stütz-Anhalts- und Ausgangspunct findet, um operiren zu können. Er ist thätig, aber nicht, wie der göttliche Intellect, productiv, sondern reproductiv, nicht inventione, sondern demonstratione ex datis. Wie in übernatürlichen (d. i. christlich-übernatürlichen), so auch in natürlichen Wahrheiten geht die mündliche Ueberlieferung durch das sociale Wort, die Sprache, welche mit der Wahrheit zugleich von Gott gegeben wird, nicht aber erfunden werden kann, von Geschlecht zu Geschlecht durch alle Nationen, auch die heidnischen, weiter; unsere Vernunft ist Einmal factisch eine in der Societät, wenn auch nur durch die Zusprache der Mutter, gebildete, informirte und entwickelte Vernunft, die nur eben deßhalb demonstrationsfähig ist, weil sie eine ratio formata d. h. eine Vernunft ist, die vollkräftig, nicht eine potentiale, sondern eine actuelle ist. — Nun sei noch, wie ich früher schon bemerkt, darauf aufmerksam gemacht, daß man die primitive natürliche und primitive übernatürliche Offenbarung (Tradition) nicht miteinander verwechsele, als ob die Traditionalisten den Unterschied zwischen diesen beiden Offenbarungswahrheiten verwischten. Daran ist gar kein Gedanke von Seiten der Traditionalisten, diesen wesentlichen Unterschied zwischen „natürlich“ und „quoad substantiam übernatürlich“

durch ihre Lehre fallen zu lassen. Mit der größten Unkenntniß der Sache haben die Gegner den Traditionalisten diesen Vorwurf gemacht, wie so viele andere, die sie nicht im Entferntesten verdienen; man verwechselte eben von Seiten der Gegner den Bonald'schen Traditionalismus mit dem guten Traditionalismus, der ohne alle Widerrede eine factische Thatsache ist bezüglich des Resultats. Es handelt sich nicht um dieses historische Factum, sondern um den modus der Erklärung mit Bezug auf die Nothwendigkeit des So-seins und nicht anders Sein-könnens. — Rücksichtlich des bestehenden Unterschiedes zwischen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung habe ich früher schon bemerkt, daß, wenn auch im ersten Moment der Mittheilung sofort „quoad substantiam übernatürliche" Wahrheiten mitgetheilt werden, darin doch zugleich auch die „quoad substantiam natürlichen" Wahrheiten, wie sie hier in Betracht kommen, eingeschlossen sind: ich kann nicht über Gott den Dreieinigen unterrichtet werden, ohne von Gott und von Gott dem Einen in Kenntniß gesetzt zu werden.

Anti-Traditionalisten.

§. 19.

Hier füge ich nun am passendsten die gegentheilige Lehre der Anti-Traditionalisten, ein, welche von den Traditionalisten als „Semi-Rationalisten" bezeichnet werden. Zuvörderst die belangreich scheinenden Einwendungen von Seite dieser: Alle die Einwendungen gegen diese Construction der cognitio demonstrativa (nicht inquisitiva), wie man selbe aus Texten der h. Schrift hernimmt, namentlich aus den Worten des Apostels Paulus an

die Römer: „invisibilia ejus cognoscuntur ex visibilibus“ beweisen gar nichts, ja eher sagen die Traditionalisten, das Gegentheil, wenn man den Connex der ganzen Stelle betrachtet, weil der Apostel hinzufügt: „*postquam* cognoverunt, non sicut Deum glorificaverunt.“ Also, sagen die Traditionalisten, es ist hier die Rede von der „cognitio demonstrativa“ als von der secundären Erkenntniß, nicht von der primären Auffindung der Erkenntniß; es ist der eigentlich wissenschaftliche Nachweis dessen, was bezüglich des Resultats, gegeben, weil in der ganzen menschlichen Societät allgemein bekannt, wenn auch in manchfacher Weisheit corrumpirt und verstümmelt. (Der Text ist ad Rom. I. 18 — 22.). Die Gegner des Traditionalismus, welche auch Thomisten sein wollen, berufen sich auf diese Stellen, um zu zeigen, was die natürliche, sich selbst überlassene menschliche Vernunft vermöge, daß sie nämlich, ohne die äußere Tradition durch das sociale Wort, blos vermittels ihrer eigenen intellectuellen Kraft und des Anblickes der Natur das Dasein Gottes uud einiger seiner Eigenschaften finden und demonstriren könne. Gegen diese Erklärungsweise sagen die Traditionalisten:

1) Paulus spricht an dieser Stelle nicht von dem Menschen im Allgemeinen, sondern von gewissen Menschen im Besonderen, nämlich von „denjenigen Menschen, deren Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit die Wahrheit Gottes gefangen halten“ („eorum hominum, qui veritatem Dei in injustitia detinent“). Er spricht also nicht von den Heiden im Allgemeinen, sondern von diesen besondern Philosophen, von denen er sagen konnte: „dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.“

2) Diese Philosophen, (römische, athenienſische u. ſ. w.) waren erzogen mitten im Centrum der heidnischen Civiliſation — alſo in einer Societät, worin die Traditionen der ganzen Welt allbekannte Sachen waren; wo die Worte „Gott", „Herrscher der Welt", „höchstes Wesen" gang und gäbe waren, ſo verſtümmelt immer die Begriffe auch ſein mochten.

3) Alle dieſe alten Philoſophen bekennen ſelbſt einſtimmig, daß ſie dieſe ihre Kenntniß des höchſten Weſens, des Guten und Böſen und Alles, was damit in Verbindung ſteht, ſo von ihren Vorfahren empfangen haben. So Socrates, Platon, Ariſtoteles, Zoroaſter, Confutius.

4) Die Traditionaliſten finden ſelbſt in den Worten des Apoſtels die Diſtinction zwiſchen der primären und ſecundären Erkenntniß d. i. zwiſchen der allgemein bekannten, durch die allgemeine Tradition überlieferten einer Seits, und der durch Reflexion und wiſſenſchaftliche Demonſtration erworbenen, weiter, tiefer und exacter begründeten Erkenntniß: die erſtere in den Worten: „quod notum est Dei d. h. was alle Welt weiß und wiſſen kann von Gott; die letztere in den Worten: „invisibilia . . . *intellecta conspiciuntur.*"

5) Endlich entgegnen die Traditionaliſten: wenn, wie die Antitraditionaliſten annehmen wollen, Paulus in dem vorliegenden Texte nicht die Philoſophen, ſondern alle Menſchen im Allgemeinen gemeint haben ſoll, ſo folgt 1) eine ziemlich große Inconvenienz und 2) eine Contradiction gegen die Bibel ſelbſt: die Inconvenienz liegt darin, daß die Menſchen im Allgemeinen durch eine wiſſenſchaftliche Schlußfolge zur Erkenntniß Gottes ſich hätten erheben müſſen, welche Schlußfolge

doch über die Thätigkeit und Fassungsgabe einer immensen Majorität etwas stark hinauszugehen scheint, falls nämlich das „ita ut sint inexcusabiles“ noch vernünftigen Sinn haben soll; — dann eine Contradiction mit der Bibel, weil factisch, nach Moses und dem Ecclesiasticus, den ersten Menschen die Erkenntniß Gottes durch Offenbarung mitgetheilt worden ist— eine Offenbarung, die nicht wieder verschwinden konnte, so sehr sie auch getrübt wurde: das Wort „Gott“ pflanzte sich von Mund zu Munde durch die ganze Welt.

Wollte man entgegnen, daß Paulus dies doch nicht ausdrücklich sage; so wäre eine solche Einwendung eben so ungegründet, als wenn ich gegen das Einathmen der Luft deßhalb Einwendungen machen wollte, weil ich Nichts davon erwähnte, da alle Welt es weiß und zugesteht. Die heidnischen Philosophen gestehen aber alle zu, daß sie aus Traditionen der Vorfahren geschöpft haben.

Wenn Thomas nun diesen Text von Paulus citirt, um den Beweis der Legitimität für die Demonstration des Daseins Gottes und seiner invisibilia zu führen: „sed contra est, quod Apostolus dicit: invisibilia Dei etc. Sed hoc non esset, nisi per ea, quae facta sunt possit *demonstrari* Deum esse“, so antworten die Traditionalisten: freilich, wir erkennen diese Demonstration in ihrer vollen Gültigkeit, in ihrer ganzen rigurosen Strenge an; aber ein anderes ist die „Demonstration“ ein anderes die „Invention.“ Die Demonstration ist die secundäre Erkenntniß, die wissenschaftliche Erkenntniß, während die erste, die primäre Erkenntniß, die Invention, zuerst gegeben sein kann und muß anderswoher. (Ich komme bald auf dieses „muß“ zurück). Und die Traditionalisten fügen, deß' zur leichten Anerken-

nung, bei, daß factisch nun einmal die Erkenntniß Gottes von Einem zum Andern, von den Eltern auf die Kinder, in Mitte der Familie, des Volkes, der Welt, sich so fortleitet, (sei sie auch noch so entstellt,) daß eine Unmöglichkeit vorhanden ist für jeden Menschen, nichts von Gott, nicht den Namen Gottes, gehört zu haben: „quod notum est“ i. e. was die ganze Welt weiß, von Kindheit an lernt und in der tausendfältigsten Weise sich durch die ganze Welt verbreitet hat. Man werfe also den Traditionalisten ja nicht vor, als ob sie diesen Beweiß als wissenschaftliche Demonstration nicht anerkennten. Ein Anderes wäre, zu fragen, ob diese Anerkenntniß des Beweises eine Anerkenntniß desselben in seinem ganzen Umfange wäre, während es wohl eine Anerkenntniß in seiner ganzen Strenge d. i. in seiner logischen Richtigkeit genannt werden kann. Darüber bald.

Eine andere Stelle aus dem h. Paulus, welche die Anti-Traditionalisten zu ihren Gunsten haben ausbeuten wollen, fällt für diese noch ungünstiger aus, als die vorhergenannte. Es ist das die Stelle ad Rom. II. 12. 14. 15. „Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt, et quicunque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur . . . cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus“. Die Traditionalisten antworten: „es ist nur durch eine völlige, wahre oder affectirte Ignoranz bezüglich der Umstände, in denen Paulus also gesprochen, möglich, diesen Text gegen uns zu wenden“

(P. Ventura). Denn: wie Thomas selbst bemerkt, Paulus redet nicht von den Heiden im Allgemeinen, sondern von den Heiden, welche sich zum christlichen Glauben bekehrt hatten: „loquitur Apostolus de gentilibus ad fidem conversis" (Thom. ad Rom. C. II. sect. 3.). Dann: das Gesetz, von dem hier der Apostel spricht, ist das Mosaische, welches die Heiden allerdings nicht empfangen hatten: „dicit Apostolus legem divinam, quam gentes non acceperunt; non enim gentilibus data est lex, sed Judaeis, secundum illud: Eccles. XXIV. 23.: *legem mandavit Moises et haereditatem domui Jacob et Israel promissiones* (Thom. ibid.). Ferner bezüglich der Worte: „naturaliter ea quae legis sunt faciunt" ist zu sagen: Paulus hat nicht sagen wollen und nicht sagen können, daß die Neoconvertiten das Gesetz ohne jegliche Hülfe der Gnade erfüllten; denn dann hätte er gradezu den Pelagianismus gepredigt. Deßhalb sagt Thomas: das Wort: „naturaliter" muß in dem Sinne verstanden werden, daß die zum Christenthum bekehrten Heiden das Gesetz erfüllten mit ihrer durch die Gnade reformirten Kraft: „unde exponendum est *naturaliter* i. e. *per naturam gratia reformatam*; loquitur enim de Gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio *gratiae Christi* coeperunt moralia legis observare. Vel potest dici: *naturaliter* i. e. per legem *naturalem*, ostendens eis quid sit agendum . . . et tamen *non excluditur*, quin necessaria sit gratia ad movendum affectum" (Thom. ibid.) Daß man sich hüten müsse, den Paulus hier des Pelagianismus zu beschuldigen, bemerkt Thomas ausdrücklich: „sed quod dicit *naturaliter*, dubitationem habet; videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant, quod homo *per sua naturalia* potest omnia praecepta

legis observare. Unde exponendum est: *naturaliter* i. e. per naturam gratia reformatam“ (l. c.).

Eine Objection endlich, welche die Antitraditionalisten gegen die Traditionalisten in einer Stelle von Thomas finden wollen, ist so mit den Haaren herbeigezogen, daß es kaum der Mühe werth sein dürfte, dieselbe anzuführen. In der Quästion de fide, das ist: de fide theologica, supernaturalis, divina (Quaest. de Fide, a. 11.) läßt sich Thomas die Einwendung machen: „possibile est aliquem nutriri in sylvis vel inter lupos; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur: quod est inconveniens.“ Darauf antwortet Thomas also: „Si aliquis, taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur, in appetitu boni vel fuga mali, *certissime est tenendum,* quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium“ (ad 2.). Also Thomas hat hier durchaus nicht die Hypothese „von einem in den Wäldern in Mitte der Wölfe ernährten Menschen“ im Auge als solche; er nimmt sie, wie die Objection sie gibt. Die Objection spricht von einem Menschen, der in die Unmöglichkeit versetzt ist, dasjenige Gesetz kennen zu lernen, von dem seine ewige Seligkeit abhängt, supponirt aber keinen Menschen, der ohne allen Unterricht von Kindheit an geblieben wäre, noch viel weniger einen Menschen, der von jener Kindheit an, wo er noch gar keinen Unterricht empfangen konnte, „in die Wälder zwischen die Wölfe“ versetzt worden sei. Denn eine solche Hypothese zerfällt in sich selbst durch ihre Lächerlichkeit. Die Hypothese supponirt also einen in der Societät, wie immer auch, schon gewesenen, erzogenen

Menschen; folglich haben wir hier schon die ratio per societatem *formata*, nicht aber die ratio *informis* oder sibi soli derelicta. Zu allen dem: in der citirten Quästion handelt es sich schlechthin nur um „übernatürliche Glaubenswahrheiten, die absolut zum Heile nothwendig sind“ — und um weiter nichts. Damit ist dieser Text völlig abgemacht. —

§. 20.

Was sagen nun eigentlich die Anti-Traditionalisten? In wie weit sind sie wirklich Anti-Traditionalisten? Worin liegt der Grund, daß diese Anti-Traditionalisten von den Traditionalisten als „Semi-Rationalisten“ bezeichnet werden?

Die Anti-Traditionalisten lehren also: Factisch ist nun freilich einmal die Tradition, die Traditionswahrheit oder Traditionserkenntniß mit dem ersten von Gott unterrichteten Menschen in die Welt eingetreten. Diese factische Thatsache steht fest und wir leugnen sie nicht. Die Tradition, die sociale Bildung durch das sociale Wort ist factisch so durch die ganze Welt gedrungen, daß Alle, auch die Heiden, dadurch erleuchtet worden sind. Factisch ist freilich unsere „natürliche Vernunft“ eine in der Societät großgezogene und gebildete. Factisch ist freilich die Sprache, das sociale Wort, dem Menschen gegeben, mitgetheilt von Oben in der primitiven Communication Gottes mit dem Menschen. Factisch ist zu allen dem die Verdunkelung der Vernunft durch die Erbsünde in der ganzen Menschheit. Denn so schreibt P. Chastel, S. J. der Chorführer der Anti-Traditionalisten: „L'enfant *ordinaire* est instruit et formé *par la société*. C'est un fait qui n'a pas be-

soin de preuves. Privé de toute espèce de culture sociale, si on suppose qu'il puisse vivre, il restera *immanquablement* dans un état de pauvreté intellectuelle et d'imperfection contraire a sa destinée. C'est ce que certains rationalistes pourraient seuls contester. C'est ce que les traditionalistes ont rendu de plus en plus évident et *incontestable*, c'est une justice, que nous aimons à leur rendre“ (de la Valeur de la Raison p. 47.) — Aber, obschon wir das Alles anerkennen, so erniedrigen wir doch nichts desto weniger die „Kraft der natürlichen Vernunft“ nicht so sehr, daß wir die absolute Nothwendigkeit eines solchen Factums bezüglich der „natürlichen Erkenntnisse“ lehren sollten, wie diese Traditionalisten wollen. Obschon die sociale Bildung nothwendig ist, um das Kind aus einem ganz erbärmlichen, uncultivirten, hülflosen Geisteszustande zu erheben: so bleibt doch, nach einer solchen Erhebung, die volle Kraft der „sich selbst alsdann überlassenen natürlichen Vernunft“ eine solche, daß sie einige natürliche Wahrheiten: das Dasein Gottes und einige seiner Eigenschaften, das Dasein der Seele, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, das, was natürlich gut und böse ist, das natürliche Sittengesetz und seine Regel, — daß sie solche dem Bereiche des natürlichen Menschen angehörige Wahrheiten, auf Grund der uns umgebenden sichtbaren Dinge der Schöpfung, ohne durch Tradition, ohne durch Unterricht irgend welche Nachricht darüber erlangt zu haben, finden, auffinden, und demonstriren könne durch ihre eigene Kraft der Intelligenz. Aber hier fangen eben die Verwickelungen und Schwierigkeiten an, sobald man eine präcise Fassung dieser „eigenen Kraft“ verlangt. Gehört dazu

weiter nichts, als die Vernunft in ihrem eigenen Vermögen, nachdem sie in der Gesellschaft in materiellen Dingen unterrichtet worden ist? Ein Antitraditionalist schreibt: „il y a une révélation directe *intérieure*, qui se renouvelle toutes les fois qu'un homme nâit à la vie intellectuelle et morale. Aussi nous cherchons l'origine de ces vérités *dans la conscience* et *dans la raison*, qui est une *révélation véritable*, mais *naturelle*. Nous demandons Dieu à l'âme même.“ Also: außer der „sich selbst überlassenen Vernunft“ das „Gewissen!“ das ist ein gewaltiger Schritt! Was ist das Gewissen? Ist es die unmittelbare Verbindung mit Gott? Aber dann sind doch die Antitraditionalisten curiose Leute: denn, einmal reißen sie den Menschen los von Allem, was Gott ist, um ihn sich selbst, mit seiner materiellen Bildung freilich, zu überlassen, — und dann bringen sie ihn sofort wieder in die directeste Verbindung mit Gott, von dem sie ihn so eben losgerissen! Oder geschieht diese Verbindung indirect? Ist das Gewissen etwa „Eine oder auch mehre eingeborne Ideen?“ Ah, dann sind diese Anti-Traditionalisten 1) das nicht, was sie sein wollen, nämlich Thomisten; und 2) sind sie dann auf dem Gebiete einer Hypothese und haben endlich 3) Spielwerk und Sophisterei getrieben mit der „sich selbst überlassenen Vernunft.“ — Aber von einer anderen „natürlichen“ Offenbarung wollen die Antitraditionalisten nichts wissen; denn sie schreiben: „Une *tradition naturelle* des verités fondamentales de l'ordre religieux et moral suppose, dans le nouveau système (d. i. der Traditionalisten) une *révélation naturelle* de ces mêmes vérités. Mais qu'est ce qu'une *révélation naturelle?*“ und meinen also, es könne nur eine „theologische, nur eine übernatürliche“ Offenbarung

geben. Wer aber fragen kann: „qu'est ce qu'une révélation *naturelle?*" der hat sich noch keine Rechenschaft über den Begriff „natürlich" gegeben, wie aus dem suo loco darüber Gesagten einleuchtet, und kann also auch über eine „natürliche Vernunft" nicht richtig urtheilen. Man hätte diese kindische Frage selbst dann nicht niederschreiben dürfen, wenn man annehmen muß, daß die natürliche Offenbarung mit der übernatürlichen zugleich gegeben worden.

Die Anti-Traditionalisten werden aber in ihren Verwickelungen und Schwierigkeiten noch weiter gedrängt. Ist die „natürliche, sich selbst überlassene" Vernunft die zwar in der menschlichen Societät, aber ohne Offenbarung gebildete Vernunft: so kommt die Frage über den Ursprung der Sprache in die Quere. Ist die Sprache von Oben, von Gott? dann weiß man von Gott durch Offenbarung. Ist die Sprache von den Menschen? dann gerathen sie 1) in Contradiction mit der hl. Schrift — und fallen 2) der Maaßen in die Macht des Rationalismus, daß sie in die größte Gefahr kommen, vollends zu erliegen. — Wirklich lehren nun die Anti-Traditionalisten unter ihrem Chorführer, P. Chastel: der Mensch habe sich die Sprache erfinden können, so sehr man auch betheuert ihrer Seits, daß „dieses Feld der Discussion nicht das Ihrige sei." Der cumulus difficultatum et contradictionum sammelt sich hier. P. Chastel schreibt einmal: „Ainsi en a-t-il toujours été. Il n'y a point, dans le monde, de raison abandonnée à elle seule; et toute raison est enseignée. Nous puisons tous, depuis notre enfance, dans la tradition, et ses leçons viennent se confondre, à notre insu, avec ce que nous tirons de notre propre fonds — (p. 2. „de la Valeur etc. etc.") — und dann, auf derselben Seite

nichts desto weniger: „nous entreprendrons de leur (den Traditionalisten) faire voir la raison agissant, au moins quelque temps, en dehors de toute révèlation et de toute tradition“ (das heißt doch: mit der einen Hand niederreißen, was die andere Hand aufgebaut hat! man halte die Sätze nebeneinander). Der Verf. wendet sich dann mit seinen Blicken nach allen Seiten, um Thatsachen zu finden, wodurch der letzte Satz bewiesen werden könne: er nimmt 1) die „Taubstummen“ — findet aber selbst, daß hier die Sache nicht stichhaltig ist; er nimmt 2) die „ausgesetzten Kinder“ — und gesteht auch hier, daß die Sache abermals nicht stichhaltig ist; er nimmt 3) das „kleine Kind, wie wir es tagtäglich unter unseren Augen haben,“ nämlich in Mitte der Familie, und schreibt: „là, nous avons la raison humaine, la raison de l'enfant, réellement en dehors de toute société“ (und vorher hatte derselbe Verf. geschrieben: „l'enfant au sein de la famille!“). Hiebei kann ich doch nicht umhin, mit dem Augustinischen: „quantum sapio, quantum capio, quid est hoc?“ zu antworten. Dieses Kind in Mitte der Familie soll die sich selbst überlassene Vernunft repräsentiren! Wer das fassen kann, der fasse es. — Daß die Sache der „sich selbst überlassenen Vernunft“ damit noch nicht definitiv festgestellt ist, sieht der Verf. auch sofort; er schreibt: „mais il s'agit de savoir s'il n'a pas déjà quelque idée avant de recevoir cet enseignement et pouvoir en profiter, ou si c'est l'enseignement qui lui donne la première idée (p. 4. ibid.) Das führt den Verf. auf den Ursprung der Ideen.*) Diese Frage aber wagt der Verf. „nicht zu entscheiden, hält sie für

*) Wir kommen im letzten Theile dieser Schrift darauf zu sprechen.

vollends unentschieden, und meint, sie würde auch wohl für immer unentschieden bleiben," das heißt: wir wissen nicht und werden nie wissen, was die „sich selbst überlassene Vernunft" ist.—Der nun folgende ganze I. Theil des Werkes „de la valeur etc. etc." ist gegen Bonald gerichtet, und geht folglich die jetzigen Traditionalisten, (die schon längst den Bonald viel tüchtiger widerlegt haben) gar nicht an. Im II. Theil behandelt der Verf. die Hypothese „einer Societät ohne Tradition." Factisch ist die Sache nicht so, das hebt der Verf. mit Kraft hervor. Auch, sagt der Verf., ist es mit der Güte und Weisheit Gottes nicht vereinbar, daß er vernünftige Wesen in einem solchen Zustande des Elends und Unvermögenheit geschaffen und so lange Zeit („un temps infini") hindurch zu belassen. Aber, meint der Verf., im Laufe der Jahrhunderte konnte ein solcher Zustand eintreten, den er so characterisirt: quelque société imparfaite, presque (man notire das Wort) en tout étrangère à la grande société; sortie d'elle, mais n'ayant reçu d'elle que l'existence et la vie, et reduite à elle même pour tout inventer et tout decourrir" (was soll das „presque" der ersten Hälfte des Satzes, während in der zweiten Hälfte Alles reducirt wird auf „l'existence et la vie?"). Von dem Zustande einer solchen Societät sagt nun der Verf. p. 269: „nous affirmerions volontiers comme une chose certaine, que cette petite société resterait nécessairement, du moins pour longtemps, dans un état intellectuell et moral et même physique, bien pauvre, bien miserable, pauvre et miserable au delà de tout ce qu'on s'imagine sans doute" — und am Ende desselben Capitels gesteht der Verf. zu, daß diese Leute sich haben bilden

können „l'idée distinction et d'identité, de difference et de ressemblance, de convenance et d'inconvenance, de passé et de présent, de repos et d'action, de cause et d'effet, et même de quelque cause supérieure“ — und nun beachte man, wie die Sache der Selbstbildung bis ins Unbestimmbare soll fortgehen können: „munis de ces pensées et de ces prémiers éléments de toute connaissance, on ne peut affirmer qu'ils feront de rapides progrès et qu'ils sauront avec succès cultiver la science (warum nicht?); mais il est impossible aussi d'assigner à leur développement progressif de limites determinées (also das Vorhergehende geläugnet), surtout si on leur accorde quelques moyens de communiquer entre eux et de féconder ce premier fonds par le commerce de la pensée (ja, das ist es eben, worum es sich handelt; die Sprache ist das medium communicationis). — Nun zeigt der Verf. im 3. Cap., daß eine solche Societät zuerst die „Zeichensprache“ (langage par signes) habe; dann im 4. Cap.: „die Möglichkeit der Erfindung der Wortsprache“; und im 5. Cap. exponirt der Verf. eine Stelle aus Gregor von Nyssa und eine aus Augustin so, als hätte in der That der Mensch sich die ganze Sprache erfunden, — eine Exposition, die im conträren Gegensatze zu den Worten des Verf. p. 307 steht: „tous les chrétiens savent à quoi s'en tenir sur l'origine du monde .... l'homme a été créé dans un état de perfection ... il a possedé *une langue toute faite.*“ — Dann im 6. Cap., consequent fortgehend, behauptet der Verf.: „la civilisation spontanée des sauvages est possible,“ d. h. daß sich das menschliche Geschlecht, ganz sich selbst überlassen, sich selbst civilisiren konnte. Aber wie paßt das zu den vor-

her citirten Worten, die vollständig also lauten: „tous les chrétiens savent à quoi s'en tenir sur l'origine du monde; ils savent que les premiers hommes n'ont point été livrés en naissant au mutisme, à la vie purement animale au milieu des forêts. Cette theorie *rationaliste est aussi fausse radicalement qu'injurieuse à Dieu:* le Createur est plus magnifique dans ses oeuvres, et tout ce qu'il a *fait était bon et parfait.* L'homme a été crée dans un état de perfection pour le corps comme pour l'esprit; et comme il a possédé, dès les premiers instants de son existence, une science universelle, il a possédé une langue toute faite.“ Da ist also die rationalistische Theorie der Selbstcivilisation bezeichnet als „injurieuse à Dieu“ — und doch vertheidigt der Verf. im 6. Cap., wie in den vorhergehenden, unter gleichen Umständen, eben diese Selbstcivilisation! Gregor von Nyssa hat in dem citirten Texte sich sehr wohl in Acht genommen, indem er Gott als prima caussa et primum movens festhält, bei aller Selbständigkeit der Creatur, die auch, (ganz exact übereinstimmend mit Thomas) vere et proprie eine Ursache ist, unter steter Voraussetzung der e r s t e n Ursache, — abgesehen davon, daß hier, wie bei Augustinus, von etwas ganz Anderem die Rede ist, als worum es sich handelt: es ist da die Rede von der Determination der Objecte durch die Sprache „suppositis supponendis“ d. h. nachdem Gott den Menschen redend, und mit ihm redend, erschaffen hat. Da der Verf. bei der gegebenen Möglichkeitstheorie der Selbstcivilisation nichts von jenem höher liegenden Civilisationsprincip weiß, das, als actuell vollkommen, bei jeder Vervollkommung eines potentialen, unvollkommenen Seins, vorausgesetzt wird, so ist diese

Selbstcivilisationstheorie principiell jene scandalöse Fabel, die uns oben der Cicero so famös geschildert hat, — jene von Horaz geschilderte Theorie des Epicur. Das ist principiell die Lehre der Rationalisten: „die allmählige Sublimation von Unten nach Oben," ohne ein vorausgehendes Oben, das nach Oben zieht, und deßhalb das eigentliche Crystallisations- oder Formationsprincip abgibt für die Fortbildung des Unvollkommenen. Daß die Traditionalisten dieses „Rationalistische" an den „Semirationalisten" bekämpfen, ist gut. Es fragt sich nur, ob sie's auf die rechte Weise bekämpfen. — Der Defect der Antitraditionalisten (Semirationalisten) liegt darin, daß sie 1) sich keine hinreichende Rechenschaft über das gegeben haben, was einer Sache „natürlich" ist oder sein kann; 2) daß sie das „natürliche" Verhältniß der causa prima zur caussa secunda in ihrer metaphysischen Nothwendigkeit außer Acht gelassen. Ich komme gleich darauf.

Um die Anti-Traditionalisten aus ihrer Intention, wie ich oben bei den Traditionalisten gethan, richtig zu würdigen, muß man bedenken, was dieselben eigentlich im Sinne haben. Das aber ist:

1) Gegen die Rationalisten dadurch zu kämpfen, daß man den schlechten, extremen Rationalismus in einen guten, die wahre Mitte haltenden Rationalismus verwandelt: mithin daß man den Rationalisten das zugestehe, was sie Wahres haben, dagegen aber gegen die Rationalisten lehre: wie freilich einige Wahrheiten der „sich selbst überlassenen natürlichen Vernunft" zugänglich sind, nicht aber alle d. i. nicht die „eigentlich quoad substantiam übernatürlichen" Wahrheiten, welche durch die „theologische, die übernatürliche Offenbarung" gegeben werden müssen.

2) Gegen einen falschen Pietismus dadurch zu kämpfen, daß man die Rechte der „eigenen Vernunft" wahre; daß nicht durch eine zu große Herabsetzung der „natürlichen Vernunft" ein falscher Pietismus sich einniste und so dem schlechten Rationalismus wieder in die Hände gearbeitet werde.

Man sieht, daß auf beiden Seiten, sowohl auf Seite des Traditionalismus, als des Anti-Traditionalismus, die wissenschaftlichen Intentionen sehr gut gefaßt sind; noch mehr: daß im Grunde auf beiden Seiten die wissenschaftliche Intention ganz dieselbe ist, nämlich: „der Kampf gegen den falschen, schlechten, abstracten und extremen Rationalismus." Es fragte sich sonach nur, auf welcher Seite die Lösung am besten und am wahrsten gelinge. Darüber sogleich.

Vorerst will ich hier diejenigen Worte aus Thomas anführen, auf welche sich sowohl die Traditionalisten, als die Anti-Traditionalisten berufen, beide Thomisten zu sein behauptend.

Texte aus Thomas.

§. 21.

Thomas redet durchweg von der „ratio naturalis" im Gegensatze oder zum Unterschiede von der „revelatio"; von dem „lumen rationis naturalis" im Unterschiede von dem „lumen fidei"; von der „ratio sibi soli derelicta" im Unterschiede von der „ratio fide illuminata": alle diese Ausdrücke kommen den Traditionalisten eben so bequem und vollends passend, als die Anti-Traditionalisten dieselben für sich ausbeuten zu können vermeinen. Besonders aber werden hieher gezogene Texte, wie

folgende: Sa. theol. p. 1. q. 1. a. 1. „Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas etiam doctrinam haberi?“ respondeo dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64, 4.: oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem opportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit, hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus inconvenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instrueretur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.“ —

Sum. c. Gent. l. I. c. 4. spricht sich Thomas weiter aus: „Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini creden-

da proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est, quae inquisitioni rationis pervia esse potest; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si huius veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. *Unum* est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris; oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia: Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphysica, quae circa divina versatur inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. *Secundum* inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis cognitionem, vel in-

ventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent: tum propter hujus modi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa, quae præexiguntur, ut dictum est: tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, et sciens ut dicitur in 7. Physic. comm. 20. *Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris, cum Dei cognitio, quae homines, maxime perfectos, et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret. Tertium* inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, inmiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur: quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione, et errore.

Hinc est, quod Ephes. 4. 17. dicitur: Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum: et Eccli. 54. 13. Ponam universos filios tuos doctos a Domino."

Rücksichtlich dieser Texte von Thomas, welche man nach beiden Seiten hin ziehen und anwenden will, scheint mir ohne Alles weitere Bedenken zu sagen zu sein: es folgt aus diesen Texten Nichts, gar Nichts weder für den Einen, noch für den Anderen; denn diese Texte lassen die eigentliche Frage außer dem Spiele.

1) Es folgt Nichts daraus für die Anti-Traditionalisten: weil Thomas offenbar hier, (wie sonst überall) die ratio, die ratio naturalis nur im Gegensatze und im Unterschiede zur fides divina nimmt; dabei aber den Unterschied zwischen der ratio sibi soli (sine societate) derelicta und der ratio in societate formata außer Acht, außer dem Spiel läßt, vielmehr die ratio so nimmt, wie sie factisch vorliegt d. i. als ratio in societate formata.

2) Es folgt auch Nichts für die Traditionalisten: weil Thomas offenbar nicht von einer „absoluten", sondern nur von einer „relativen" Nothwendigkeit der Offenbarung spricht. Höchstens kann man bei diesen Texten von einer „absoluten" Nothwendigkeit in „moralischer" Hinsicht sprechen, wie die Eine Richtung der Traditionalisten die Sache nimmt. Aber dann stellte sich die Frage: ob man in den Terminen: „moralische" Nothwendigkeit und „absolute" Nothwendigkeit keine Contradiction besagt habe. Der Ausdruck, „moralische Nothwendigkeit" ist nämlich äquivok; er kann besagen sollen: die moralische Nothwendigkeit

zum Unterschiede von der metaphysischen; er kann aber auch besagen: die methaphysische (absolute) Nothwendigkeit in moralischen Dingen. Denn bekanntlich ist auch im Gebiete der Moral dieser Unterschied zu machen, wie ich in meiner „Schule rc. IV. B. 1. Heft" gezeigt; so sind die obersten Principien in moralischen Dingen metaphysisch gewiß; das Streben nach dem finis ultimus, nach Glückseligkeit ist metaphysisch gewiß. —

Aber die Traditionalisten können andere Texte und Lehren aus Thomas anführen (wie wir bald sehen werden), wodurch Thomas auf ihre Seite gezogen wird, nachdem derjenige Schritt, mit welchem der Traditionalismus zu weit geht, zurückgethan, und ein oder der andere Schritt, den er noch nicht gethan, gemacht ist. Damit gehe ich zu der mir nothwendig scheinenden, auf die Lehre des h. Thomas sich gründenden Correctur auf beiden Seiten.

Correctur des Einen, wie des Anderen.

§. 22.

Zum Voraus sei bemerkt: ich empfehle meine Correctur, die mir auf Grund der Lehre des h. Thomas vorzunehmen zu sein scheint, der strengsten und schonungslosesten Critik, insofern die Application von Thomistischen Lehren nicht richtig von mir in solch schwieriger Sache vollzogen sein wird. Wenn durch meine Darstellung der Sache die Aufforderung an tüchtigere Köpfe ergangen sein sollte, diese Frage zu behandeln nach den Principien des englischen Meisters, so habe ich mein Ziel erreicht. Daß auf beiden Seiten d. h. sowohl auf Seite des Traditionalismus, als auf Seite des Anti-Traditio-

nalismus, wie selbe vorliegen, eine theilweise Correctur vorzunehmen sei, scheint mir, nach Lehre des h. Thomas, sicher zu sein ohne irgend welches Bedenken. Daß aber die von mir vorgenommene Correctur lediglich meine eigene ist, daran erinnere ich um so lieber, je weniger ich gesonnen bin, dem Leser etwas Anderes zu bieten, als die Lehre des h. Thomas.

Die Sache steht also kurz auf beiden Seiten so: während beide Ansichten die factische Thatsache der Tradition (ratio *societate* formata = ratio naturalis) anerkennen, behaupten die Traditionalisten a) die moralische (relative) b) die absolute Nothwendigkeit der Tradition, — durch's von Gott gegebene sociale Wort, — bezüglich der Auffindung der metaphysischen und moralischen Kenntnisse, d. i. Gottes, der Seele, Gut und Böse u. s. w. Wogegen die Anti-Traditionalisten auch die Möglichkeit statuiren, daß, ohne eine solche (natürliche) Offenbarung die sich selbst überlassene, uncultivirte Vernunft durch allmähliges, selbstthätiges, wechselseitiges Ineinandergreifen durch eine selbstthätig (auf Grund des natürlichen Bedürfnisses und der Anlage) gebildete Societät, die Sprache selbst erfindend, sich zur Civilisation in so hohem Grade erheben könne, daß oben genannte Erkenntnisse durch die natürliche, herangebildete Vernunft gefunden werden könnten, insoweit diese Wahrheiten dem Bereiche der „übernatürlichen" (quoad substantiam) Wahrheiten nicht anheim fallen.

I. Die Traditionalisten — der Hauptrepräsentant: Professor Bensa und P. Ventura. Ersterer für die moralische Nothwendigkeit: unbedingt richtig; die Gegner erkennen es factisch an. Der Letztere: für die absolute Nothwendigkeit d. h. absolute für den Fall, daß die

menschliche Erkenntniß nun einmal eine solche ist, wie sie ist d. h. eine durch die Sinne vermittelte (nach Thomas). Es handelt sich bei dieser Beurtheilung hauptsächlich um die früherhin (bei der Darstellung der Lehre des P. Ventura) hervorgehobenen zwei Distinctionen:

1) Um die Distinction des „phantasma“ und des „particulare“ (letzteres durch das sensible Wort mitgetheilt; ich setze das früher Gesagte als scharf gegenwärtig voraus): hier scheint mir der Eine Fehler zu liegen und zwar in folgender Weise. Nach Thomas operirt der Intellect nur auf Grund der Phantasmen; „necesse est, ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata.“ Th. Sa. p. 1. q. 84. a 7.; warum? „Ut speculetur naturam *universalem* in *particulari* existentem“ (ibid.). Dieses Grundgesetz gilt immer, (in praesenti rerum statu) auch für unsere Erkenntniß der unkörperlichen, geistigen, übersinnlichen Dinge; „incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis *per comparationem ad corpora sensibilia,* quorum sunt phantasmata.“ Aber wie kommen wir nun auf die metaphysischen Dinge? Ventura antwortet: „per instructionem, per verbum nobis communicans *particarem* rem, quam intellectus noster reddit *universalem.*“ Hier distinguire ich. Erstens: die metaphysischen Dinge, von denen die Rede ist, stehen entweder mit den physischen in nothwendigem Causalnexus oder nicht; in letzterem Falle sind sie für uns contingente Sachen. In ersterem Falle findet Anwendung: „Deum cognoscimus ut *caussam* per excessum et remotionem“ (Th. ibid.) vermittelst der allernothwendigsten Schlußfolgerung. Der Intellect hat hier das particulare, nämlich den effectus, auf Grund dessen er

operirt (also nicht, wie Ventura meint: „sur le néant“.) Im zweiten Falle, wenn es nämlich contingente Sachen sind, die in keinem Causalnexus mit den erkannten stehen, als z. B. die Existenz der Engel u. s. w., dann hat P. Ventura recht. In diesem Falle operirt aber der Intellect abermals wieder auf Grund des Phantasma, nicht aber auf Grund des particulare als solchem. Abgesehen davon, daß mir Ventura den Unterschied zwischen dem *materialiter* particulare und dem *universaliter* particulare (wie oben gesagt nach Thomas) nicht zu unterscheiden scheint, muß in den so eben erwähnten Kenntnissen wohl unterschieden werden zwischen der Kenntniß „an est“ und „quid est“. Durch das „an est“ erkennen wir freilich indirecte auch in gewissem Grade ein „quid est“, aber diese Erkenntniß des quid geschieht, weil indirect, anders, als auf Grund eines directgewonnenen Phantasma's („per comparationem ad sensibilia“). Und das andere „quid est“ als eigentliches leugnen wir für unsere Erkenntniß mit Thomas total. Und gerade das, was wir hier mit Thomas leugnen, urgirt Ventura durch die von Thomas gegen Averroes citirten Texte, von denen ich behaupte, daß sie gar nicht hierher gehören. — Da wir nun für die „philosophische“ Wissenschaft die Erkenntniß Aller derjenigen contingenten Wahrheiten, die mit dem uns durch die Sinne zugänglichen Universum nicht im Causalnexus stehen, so weit derselbe ex effectu demonstrirt werden kann, ausschließen: so müssen wir urtheilen, daß die von P. Ventura gemachte Distinction Nichts nützt, weil sie nur die Nothwendigkeit der Tradition für diejenigen Objecte beweist, die nicht zum Bereiche der Philosophie, der natürlichen Erkenntniß, gehören.

2) Es handelt sich dann um die zweite Distinction, nämlich: zwischen „Idee“ und „Erkenntniß“ („idée“ — „connaissance“). Hier scheint mir vorerst darin ein nicht unbedeutender Fehler zu liegen, daß das Wort „Idee“ und „species intelligibilis (notio)“ nicht scharf aus einander gehalten worden ist. (cf. m. „Schule rc.“ II. B. 2 Heft). So richtig nun auch die Distinction des P. Ventura zwischen Idee und Erkenntniß wohl ist, so zwar, daß von Erkenntniß dann erst die Rede ist, wenn ein Begriff auf eine wirkliche Sache applicirt worden ist: so ist diese Distinction hier doch nur für den Fall von Nutzen, daß mir die zu erkennende Sache durch Unterricht mitgetheilt wird. Also kurz: daß der Erkenntnißproceß, wie Ventura ihn gibt, so vor sich gehen könne, und im Falle des Unterrichts durch's sociale Wort wirklich so vor sich gehe, kann ich völlig zugestehen; daraus folgt aber nicht, daß es so sein müsse. Ein Anderes ist es, wenn ich ein Genie bin, das erfinderische Kraft hat; ein Anderes, wenn ich ein bloßes Talent bin, das zwar auch fassen kann, aber nur, wenn mir die Sache vorgesagt worden ist. Daß bei den meisten Menschen die Sache so vor sich geht, wie P. Ventura lehrt, beweist nicht, daß es nicht einzelne geniale Köpfe gibt, die weiter blicken, als die große Masse. — Passender und adäquater, scheint mir, wäre die Distinction gewesen zwischen dunkler und klarer Erkenntniß, folglich zwischen sicherer und wenig sicherer Erkenntniß d. h. zwischen Vermuthung, Meinung und sicherer Erkenntniß. Wenn ich z. B. durch meine eigene Kraft etwas gefunden habe, so kann es kommen, daß ich, mir selbst mißtrauend, wegen Schwäche meines Intellects, meiner, wiewohl richtigen, Erkenntniß doch nicht sicher bin. Kommt dann die Be-

stätigung meiner Gedanken von Außen (also durch's sociale Wort, durch die Ansicht oder Lehre Anderer) hinzu, so wird meine Erkenntniß, als auf zweier Zeugen Aussage ruhend, sicherer. Nichts Anderes scheint mir das zu sein, was P. Ventura mit gemachter Distinction eigentlich hat meinen können. In unserem Falle ist die Uebereinstimmung des Intellects und des Zeugnisses durch die äußere Tradition nichts Anderes, als die vorhergenannte Application der Idee auf mitgetheilte Thatsachen. Die Nothwendigkeit der Tradition ist also wieder nur eine relative, nämlich je nach Beschaffenheit des Intellects d. h. je nach der graduellen, größern oder geringern Schärfe des Intellects und der daraus hervorgehenden Proprietät desselben, der Sicherheit (certitudo). —

Damit habe ich die beiden Hauptpuncte bezeichnet, die ich an der Darstellung des Traditionalismus in seiner Nothwendigkeit, wie sie P. Ventura gibt, zu machen habe.

II. Die Anti-Traditionalisten: Hier ist gar zu viel zu corrigiren; darum will ich mich sehr kurz fassen. Da die obersten Erkenntnißprincipien der Anti-Traditionalisten noch nicht fixirt sind, so würde ich nach zu verschiedenen Seiten ausgreifen müssen. Und da die nunmehr folgende Lösung der Frage Alles das aufgreift, wogegen diese Ansicht fehlt, so kann ich auf den folgenden Paragraphen verweisen. Die Lehre über eingeborne Ideen, worüber die Anti-Traditionalisten noch nicht mit sich im Reinen sind, kommt im III. Theile dieser Schrift vor. Die Lehre aber über die selbsteigene Erfindung der Sprache wird ebenfalls in dem Folgenden hoffentlich ihre Zurechtsetzung finden.

Nur Eins sei hier blos bemerkt, mit Bezug auf das vorhin schon bei den Einwendungen gegen den Traditio-

nalismus Gesagte: Wenn die Anti-Traditionalisten die factische Thatsache eingestehen, wie sie es wirklich thun, die Thatsache: omnis ratio est formata in societate et traditione — dann folgt nothwendig: daß die Möglichkeit des Gegentheils nur a priori d. h. entweder metaphysisch, oder theologisch (per revelationem = per dogmaticam definitionem) zu demonstriren ist. Nachdem factisch der erste Mensch und mit ihm das ganze menschliche Geschlecht per traditionem unterrichtet ist, würde ich in eine petitio principii verfallen, wenn ich den Ausdruck: „natürliche Vernunft", wo immer er sich findet, nicht so nehme, wie er factisch verstanden werden muß, so lange nicht ex professo die hier ventilirte Frage behandelt wird, und zwar so behandelt wird, wie ich so eben gesagt habe (metaphysisch oder moralisch). Mit dem Citiren von Autoritäts-Texten, hat es also bis jetzt noch gute Weile. —

Lösung der Frage

in ihren Hauptanhaltspuncten auf Grund der Lehre des h. Thomas.

§. 23.

Man vergegenwärtige sich das, was ich oben bei der Darstellung des Begriffs „natürlich" gesagt, besonders aber 1) daß das Nothwendige und das Contingente in diesem Begriffe unterschieden werde; und 2) daß das Contingente in diesem Begriffe speciell die Entwickelungsprincipien (inneres und äußeres) betreffen kann. Das, was „nothwendig" in dem Begriffe „Natur" ist, fällt natürlich der demonstrativen Erkenntniß anheim; das aber, was darin „contingent" ist, gehört

der historischen Erkenntniß. In so fern also in der „natürlichen" Einrichtung eines Dings von vorn herein etwas so oder anderes d. h. eben etwas Contingentes sein kann, sind wir von vorn herein auf das Gebiet der historischen Forschung gewiesen, vermöge welcher wir historisch zu fragen haben: wie hat der Schöpfer das, was wir (hic et nunc) Natur nennen, factisch eingerichtet?

Wie es sich aber mit der „Natur" verhält in Bezug auf ihr „natürliches Sein", so verhält es sich mit ihr auch in Bezug auf die „natürliche Entwickelung". Folglich haben wir auch rücksichtlich der „natürlichen Entwickelung oder Fortbildung" zu unterscheiden zwischen dem, was nothwendig und dem, was contingent darin sein kann und ist. Behandeln wir Beides gesondert.

Erstens: das, was „nothwendig" ist in der natürlichen Entwickelung.

§. 24.

Das früher über das „Wesen" d. i. die constituirenden Elemente eines Naturdings Gesagte als noch gegenwärtig voraussetzend kann ich jetzt gerade zu auf jenen Knotenpunct eingehen, den ich in meiner „Schule ꝛc." I. B. S. 254. mit den Worten angedeutet habe: „die endgültige Entscheidung der Frage wird wieder auf jene Wahrheiten zurückgeführt werden, welche in den cogregationes de auxiliis zur Sprache kamen, auf das Verhältniß nämlich zwischen der caussa prima und der caussa secunda." Wir wollen sehen, ob ich recht urtheile, wenn ich sage, daß mir jede andere Lösung oberflächlich scheint.

Als principiellster Satz gilt hier der: „nulla potentia reducit se ipsam in actum.“ Denn: „agere sequitur esse.“ Das wäre eine Contradiction, wenn ein potentiales Sein handelte, ehe es ist. Auf diesem Satze basirt der andere: „omnis potentia praesupponit actum aliquem“. „*Omnis*“ etc: es gibt hier gar keine Ausnahme, weder im intellectuellen, noch im moralischen Gebiete, so daß also auf beiden Seiten derselbe Satz gilt: „omnis cognitio non fit nisi ex praecedenti cognitione (actuali)“ — und: „omnis volitio non fit, nisi ex praecedenti volitione (actuali)“. Das sind Sachen, die fast auf jeder Seite der Folianten des h. Thomas wiederkehren. Darauf nun beruht die Wahrheit, daß Jedes Unvollkommene zu seiner Vervollkommnung, Entwickelung, Fortbildung ein Vollkommenes voraussetzt, durch welches jene Evolution aus der Unvollkommenheit erst möglich wird, und zwar durch realen Influx des Vollkommenen auf das Unvollkommene, wie immer dieser reale Influx auch gefaßt werden möge. Wie alles Relative nur besteht (oder das ist, was es ist) durch Relation zu dem Absoluten, wie alles Secundäre nur besteht durch Relation zum Primären, wie alles Unvollkommene nur besteht durch Relation zum Vollkommenen: so besteht das potentiale Sein nur durch Relation zum actualen Sein.

Dasselbe Gesetz nun, — um sofort auf unsere Sache einzugehen; und das ist die Thesis, welche hier zur Sprache kommen muß — dasselbe Gesetz, welches hier gilt in Bezug auf den Connex zwischen beiden genannten entgegengesetzten Gliedern rücksichtlich des „Seins“, dasselbe Gesetz muß auch absolut nothwendig gelten rücksichtlich des „Thätigseins“, so zwar, daß es absolut

unmöglich ist, daß Gott eine Creatur erschaffen könnte, die, nachdem sie das Sein von Gott empfangen, und fortwährend im Sein von derselben göttlichen Macht erhalten wird, daß eine Creatur alsdann „sich selbst überlassen", „aus sich heraus", „ohne eine weitere Action Gottes", „ohne einen weitern Influx von Seite des Vollkommenen" handeln, thätig sein, sich fortbilden können. Das ist die berühmte metaphysische Streitfrage, durch welche mir allein, richtig gelöst, die uns vorliegende Frage des Traditionalismus und Anti-Traditionalismus und Rationalismus und Semi-Rationalismus richtig gelöst werden zu können scheint.

Ohne hier eine immense Masse von Texten aus Thomas zusammen zu stellen, *) — denn zunächst kommt

*) Sa. th. 1. 2. p. 109. a. 1.: „Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis, quia secundum Apostolum ad Eph. 5, 13. omne quod manifestatur, lumen est. Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in 3. de An. (text. 28.) — Videamus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus coeleste. Unde quantumcunque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis coelestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale: ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis

es hier mir auf das Resultat an, mit welchem ich die Lösung unserer Frage zu vorliegendem Zwecke in Verbindung bringe — bemerke ich blos, daß diese Lehre des h. Thomas von jeher, unanimiter, mit einer Entschiedenheit sonder Gleichen, von den Dominikanern also

---

ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motus corporis coelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficatiam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem (versteht sich: unter der vorhererwähnten Prämotion); ultra autem non potest nisi per formam superadditam (ultra = übernatürlich), sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, sc. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens (versteht sich: unter der vorhererwähnten Prämotion, sonst würde sich Thomas ja in demselben Texte widersprechen) ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea sc., in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero (siehe da den Gegensatz zum vorhergehenden „sufficiens de se“) intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae supperadditum. — Sic igitur dicendum est: quod ad cognitionem cujuscunque veri homo indiget auxilio

verstanden worden ist und annoch so verstanden wird. Das genügt hier, obschon ich zum Ueberflusse noch hinzufügen könnte, daß selbst Gegner dieser Lehre doch eingestehen, daß Thomas also lehre, daß sie, die Gegner, hierin von ihm abweichen, nicht aber ihn anders interpretiren wollen.

---

divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione supperaddita (außer der vorher erwähnten) naturali illustratione; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculose (siehe da das Contingente, von dem ich gesprochen) per suam gratiam aliquos instruit de his, quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam, quae natura facere potest." Dann ebendaselbst: „omne verum, a quocunque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem;"— und: „semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcunque, in quantum ipsum movet intellectum ad agendum." Ebendas. a. 2.: „Secundum autem utrumque statum (d. i. ante et post peccatum orig.) natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum, sicut primo movente, ut dictum est in art. praec." — Und so auch bei der Freiheit: ibid. ad 1.: „liberum arbitrium hominis movetur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, sc. a Deo, ut etiam Philosophus probat"; in Bezug auf die Sünde aber nicht, denn: „peccare nihil aliud est quam deficere a bono" (ibid. ad 2.) Man vergleiche die unmittelbar folgenden Artikel daselbst; und: Sa. c. Gentes. l. III. c. 66 und 67. besonders 68. 69 und 70. — cf. m. Schrift über „die Beschеidenheit ꝛc. ꝛc." S. 62 — 66.

Diese Lehre ist also, kurz gefaßt, die: Es gibt nur Ein absolut Erstes (in sensu strictissimo) als Ursache, Sein, Vollkommensein, Thätigsein: Deus = actus purissimus = reinste Wirklichkeit. In diesem Sinne wäre auch eigentlich Gott allein „Substanz" zu nennen als „per se et in se subsistens." — Alle andern „Ersten", als relativ-Erste, supponiren das absolut Erste, so zwar, daß sie Erste (prima = principia) im secundären Sinne, also zwar wirklich und wahrhaft Sein, Vollkommen sein, Thätigsein, Ursache, Substanz sein können und wirklich und wahrhaft sind, aber nur durch das absolut Erste, gerade so wie die intelligiblen Principe alle wahrhaft und wirklich „durch sich selbst evidente" Wahrheiten mit Recht genannt werden können und müssen, doch aber in letzter Instanz das höchste und einzige Princip, das principium contradictionis voraussetzen, ohne welches alle anderen Principe nicht wahr sein können. (Man sehe die „Principienlehre in meiner „Schule 2c. 2c." Erkenntnißtheorie und Metaphysik"). So kann die Gliederung der Ursachen weiter fortgehen in dritter, vierter, fünfter u. s. w. Instanz; jede weitere Ursache bleibt wirklich und wahrhaft suo modo Ursache, aber nur unter Voraussetzung der voraufgehenden, ihr jedesmal primären Ursache. Statt „Ursache" kann das Wort „Princip" gesetzt werden; die Sache ist dieselbe: „quaelibet caussa habet rationem principii" (Th. Sa. p. 1. q. 105. a. 6.) Diese principienhafte Wiederholung hat sich so oft von Neuem zu wiederholen, als wie oft das genus der Dinge specifisch wechselt, fortschreitet. Wie also Gott in genere entis das primum esse ist, so ist er in genere motus das primum movens, in genere actionum das primum

agens. Keinerlei Thätigkeit, sei's eine intelligente, sei's eine begehrende, wollende, keine Thätigkeit secundärer Wesen (caussae secundae = Creatur) ist möglich ohne die voraufgehende in jedem genus sich specifisch wiederholende Thätigkeit Gottes: kein actus intelligentiae ohne den voraufgehenden actus divinus in *hoc* genere; kein actus voluntatis ohne den voraufgehenden actus divinus in *hoc* genere. So ist Gott, (caussa prima) die Sonne für die Entwickelungsfähigkeit des ganzen Universums, wie jedes einzelnen Wesens (mehr oder weniger mittelbar, aber immer in letzter Instanz) — „Deus illuminat omnem hominem venientem in hoc mundum". *) „In Gott sind wir, leben wir, bewegen wir uns:" „per ipsum, cum ipso et in ipso"! Das supremum dominium Dei muß hier in seiner ganzen Rigurosität festgehalten werden, welches nicht hindert, die wunderbare Milde (suaviter) zugleich anzuerkennen, mit welcher Gott Alles zu lenken weiß: „disponit omnia suaviter, attingens a fine ad finem fortiter"! In den beiden Worten: fortiter — suaviter liegt das ganze Geheimniß der göttlichen Lenkung der Dinge. Wo immer hier der göttlichen Initiative, Concomitanz und Präponderanz Etwas, sei's auch

*) **Thom. Sa p. 1. q. 105. a. 6.: „a qualibet caussa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum qualibet caussa habeat rationem principii; et ideo secundum multiplicationem caussarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et caussa continetur sub caussa. Unde caussa superior non continetur sub ordine caussae inferioris, sed econverso"** — und unzählige solche Stellen überall.

das Mindeste entzogen wird rücksichtlich des Thätigseins, der Entwickelung und Fortbildung der Creatur, da wird sofort dem Rationalismus in die Hände gearbeitet, der den Menschen sich aus dem „Schlamme der Erde" selbständig (in falschem Sinne: egoistisch) entwickeln läßt, auf Kosten der Abhängigkeit von Gott. — Diese radicale, continuirliche, generelle und specielle, Dependenz von Gott, (caussa prima) ist jedem creatürlichen Wesen (caussa secunda) dem allervollkommensten wie dem allerunvollkommensten, das „Allernatürlichste" von Allem, was es nur immer Natürliches geben kann. *)

Dasselbe Gesetz der Dependenz, welches in übernatürlichen Dingen der Glaube lehrt, dasselbe Gesetz gilt suo modo auch in den natürlichen Dingen, so zwar, daß, wie wir in übernatürlichen Dingen nicht einmal „einen guten Gedanken als aus uns" zu denken vermögen, wir eben so wenig eine Bewegung, (Activität, Entwickelung) des natürlichen Gedankens vorzunehmen vermögen ohne den voraufgehenden Impuls (Anregung wie

*) Th. Sa. p. 1. q. 60. a. 5.: „Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cujus est, quam in se ipsum... Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est: sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam se ipsum. Alioquin, si naturaliter plus se ipsum diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur" — und unzählige solche Stellen überall.

immer) von Seite Gottes. Braucht Thomas zuweilen den Ausdruck „natura sola sibi sufficit“ und ähnliche: so versteht sich von selbst, daß Einmal solche Ausdrücke unter Voraussetzung der voraufgehenden generellsten Principien („quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo“ — „omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter quod est Deus“ oben cit.) verstanden werden; dann aber mit Rücksicht auf die gegensätzlichen Bedeutungen, die bei jedesmaligem Texte besonders einleuchten. Man halte nur die Worte des vorher cit. 1. a. q. 109. vor Augen, so muß, meine ich, nach einem Normaltext, wo eine Sache ex professo behandelt wird, alles Andere sich deuten. Dort heißt es aber: „sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cujuscunque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus *a Deo* moveatur ad suum actum.“

Schließlich erinnere ich noch daran, daß der intellectus agens von Thomas immer als „participatio luminis divini“ bezeichnet wird. Der Intellect ist das Vermögen für die Wahrheit, wie der Wille das Vermögen für das Gute. Die Wahrheit, das Gute ist Eins — ist Gott in letzter Instanz. Das Vermögen richtet sich nach dem Objecte, wird angezogen und hingezogen nach seinem Objecte. „Objectum, = finis, excitat, allicit, attrahit, movet“ (Thom.), zuerst durch eine Erkenntniß in confuso, nämlich: „veritatem esse, bonitatem esse, beatitudinem esse“ (Thom.). Aber, obgleich noch nicht distinct erkannt als solcher, ist doch Gott die veritas, die bonitas, die felicitas. Obgleich zuletzt erkannt in ihrer Distinctheit ist doch eben diese

„distincte Erkenntniß“ es selbst, die gleich von vornherein als „in confuso“ uns erleuchtet und anzieht. Man hüte sich hier vor „Abstractionen,“ denen keine Realität entspreche. Die confuse Erkenntniß geht auf die allerconcreteste, auf die allerwahrste und allerwirklichste Sache. Also mit vollstem Rechte wiederholt Thomas constant nebst dem Ausdruck: „intellectus agens est participatio quaedam luminis aeterni“ zugleich jene Worte: „in lumine *tuo* videbimus lumen.“

Wie sich aber die Sache verhält in Bezug auf das Sein, so auch verhält sie sich in Bezug auf das Thätig-sein: dieselbe Relation in beider Hinsicht, wie aus obigem Texte hervorgeht: „ad cognitionem cujuscunque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum.“ — Also Gott, die Vollkommenheit selbst, ist es, der mich zieht, an sich zieht, als die Wahrheit, als die Güte, als der letzte Zweck! Er ist jenes in mir thätige, durch mich thätige Princip meiner Entwickelung, Fortbildung „non solum autem, sagt Thomas, quoad substantiam, sed etiam quoad modum“ d. h. hier frei mich zieht, es macht, daß ich es bin, der sich ziehen läßt, es macht, daß ich selbst dahin ziele, strebe, will, frei will, wahrhaft und wirklich selbst will, als selbstthätige Ursache will, die aber sich wohl hütet, dadurch sich selbst zu ruiniren, daß sie die erste Ursache (caussa prima movens = praemovens) von sich trenne, sich abstract selbständig machte. (Hierbei studire man die Lehre „de fine“ in der Moral: „Schule 2c. 2c.“ IV. B.) —

Mit dieser Fundamentallehre des h. Thomas rücksichtlich dessen, was nothwendig zur „natürlichen Entwickelung“ der natürlichen Dinge gehört, ist:

1) dem (schlechten) Rationalismus und Semi-Rationalismus radical vorgebeugt — und
2) dem Grundprincip des Traditionalismus gebührende Rechnung getragen.

Gehen wir nun, zur näheren Beleuchtung dessen, über zu dem „Contingenten."

Zweitens: das, was „contingent" ist in der natürlichen Entwickelung.

§. 25.

Es versteht sich von selbst, daß ich hier die natürliche Entwickelung insofern verstehe, als dieselbe beruht auf einer natürlichen Einrichtung. Unter Contingenz der natürlichen Entwickelung ist also eine Contingenz der natürlichen Einrichtung insofern verstanden, als das naturale, — im Gegensatze zum liberum zwar ein necessarium, doch aber in sich wieder den Unterschied von „nothwendig" und „contingent" zuläßt, so wie hinwieder in dem liberum als voluntas zu distinguiren ist zwischen voluntas ut natura und voluntas ut libera.

Daraus sieht man sofort, daß man sich in Acht zu nehmen hat, wenn man gewöhnlichhin das naturale gegen das contingens distinguirt. Wir müssen hier also den früher behandelten Begriff „Natürlich" wieder aufnehmen und näher ins Einzelne gehen. Ich habe diese speciellere Determination absichtlich bis hierher aufbehalten, um sie in sofortige Verbindung mit der endgültigen Frage zu bringen: ob das donum linguae, und in wie weit, ein contingens ist? Mit Lösung dieser Frage ist dann ein gewaltiger Streit zwischen den

Traditionalisten und Anti-Traditionalisten geschlichtet. Ich will zuerst, in einem besonderen §. die betreffenden Texte von Thomas mittheilen, und dann abermals in einem besonderen §. das Resumee und die Determination geben, wie solches uns dient in gegenwärtiger Sache.

§. 26.

Als Grundlage der ganzen speciellen Begriffbestimmung kann folgender Artikel dienen Sa. th. p. 1. q. 10. a. 1., in welchem die natura im Gegensatze zum liberum (voluntas) bestimmt werden soll, zugleich aber auch fast alle übrigen Anhaltspuncte in radice gegeben werden. „Natura dicitur *multipliciter*. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis *vel* materia, *vel* forma materialis. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel quo libet ens et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam; — et hoc est, quod per se inest rei.

In omnibus autem ea, quae non per se insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est, quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his, quae conveniunt rei, sit *naturale*. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt n a t u r a l i t e r nota. Similiter principium motuum*) voluntarium opportet esse aliquid *naturaliter* volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet poten-

*) Nicolai: motivum.

tia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa, quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et esse et vivere et hujusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.

Voluntas dividitur contra naturam, sicut una caussa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus caussandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est, quod modus proprius naturae, *quantum ad aliquid*, participetur a voluntate, sicut quod est prioris caussae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem: et inde est, quod voluntas naturaliter aliquid vult.

In rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, *semper actu inest*, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, *non semper actu inest*, sed quandoque secundum *potentiam tantum;* nam

forma est actus, materia vero potentia. Motus autem est *actus existentis in potentia* (siehe meine „Schule 2c. 2c." III. Band Physik) et ideo illa, quae pertinent ad motum vel quae sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non opportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum, *quando est in aliqua dispositione determinata*. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

Semper naturae respondet unum proportionatum naturae: naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere; et naturae in specie acceptae respondet unum in speciei; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, sc. bonum; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, sc. verum vel ens vel quidquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur." —

Sa. th. p. 1. q. 6. a. 5. ad 2.: „Dicitur aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia est a natura, sicut a principio *activo*, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium *passivum*, quia sc. est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco, sicut motus coeli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem coelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest

aber die Proprietäten, oder besser das Hervorgehen der Proprietäten aus dem Wesen von der Wesenheit selbst abhängt und diese in specifisch verschiedenen Wesenheiten auch eine specifisch verschiedene sein kann: so folgt, daß hier von einer Verschiedenheit nur in sofern die Rede sein kann, als die Wesenheit selbst es nothwendig fordert. Eine solche Verschiedenheit beträfe aber doch nicht eigentlich das Hervorgehen der Proprietät selbst als solche, sondern vielmehr die actuelle Ausübung der eigenthümlichen Facultät. Nehmen wir ein Beispiel. Es fragt sich: ob die species intelligibiles, die eingebornen Ideen, wodurch die Engel die wirklich existirenden Dinge erkennen, im eigentlichen und stricten Sinne eine proprietas oder nicht? Obschon dieselben dem reinen Geiste absolut nothwendig sind, damit er erkenne, so fließen dieselben doch nicht aus seiner Wesenheit, sondern werden von Thomas als species infusae bezeichnet. Natürlich: denn, gesetzt, Gott hätte andere Dinge erschaffen, als er eben jetzt erschaffen hat, so würden dieselben reinen Geister auch andere species intelligibiles haben müssen je nach der contingenten Erschaffung dieser oder jener Creaturen. Also muß von diesen Ideen gesagt werden, daß sie als solche, als determinirte Ideen, nicht aus der constituirten Wesenheit fließen (non fluunt ab essentia). Aber, da diese Geister nothwendig solche species intelligibiles haben müssen (debentur eorum naturae): so ist diese Eingießung derselben von Gott wesentlich nothwendig, nicht aber contingent. Die inclinatio passiva, worin sich diese reinen Geister befinden rücksichtlich auf diese Einrichtung (a principio extrinseco) bewirkt, daß hier eine natürlich-nothwendige Einrichtung vorhanden, obschon diese species nicht im strictesten Sinne

als proprietas bezeichnet werden können. — Das, was also, rücksichtlich der Proprietäten, verschieden ist, darf nicht als Contingenz bezeichnet werden, sondern als eine dem Wesen folgende Verschiedenheit rücksichtlich des modus der Actualisirung einer Proprietät, welche Verschiedenheit darin bestände, daß hier sowohl das „fluere a natura," als das „debitum naturae, quamvis a principio extrinseco" in Betracht kommt. Einige tüchtige Thomisten haben zwar die species intelligibiles des reinen Geistes als Proprietäten im stricten Sinne betrachten wollen; aber die sententia communis mit Thomas, der offenbar dieser Meinung entgegen ist schon durch den Ausdruck „*infusae* species," ist die, daß sie nicht als „proprietates, quae fluunt ab essentia" genommen werden dürfen, sondern als „proprietates necessario *datae*." Ich sage: „*necessario* datae: denn die actuelle Ausübung des Intellects gebührt diesem wesentlich: proprietates sunt ad operandum" (Thom.), also natürlich = nothwendig, weil intellectuelle Naturen wesentlich unvollkommen wären, wenn ihre Intelligenz nicht actualisirt würde. Wir hätten also bei der Schöpfung des reinen Geistes und der infusio specierum intelligibilium, wodurch seine Proprietäten actualisirt werden, wohl eine prioritas naturae, nicht aber eine prioritas temporis zu statuiren. — Ganz anders verhält sich die Sache beim Menschen. Hier actualisirt sich die Proprietät des Erkennens von innen heraus (a principio intrinseco), versteht sich immer unter dem überall und allgemein nothwendigen influxus caussae primae, wie früher gezeigt. Aber die specifische Natur des Menschen als solche bewirkt es, daß der Intellect desselben, als Proprietät, zu seiner actuellen Ausübung keiner zweiten schöpferischen Action bedarf, wodurch

seine natürliche, wesentliche Thätigkeit bedingt würde (versteht sich immer außer dem allgemein nothwendigen influxus caussae primae).

Wir haben also bei den unter 2) angeführten Proprietäten nichts Contingentes in der natürlichen Einrichtung, weder in Bezug auf die Ausübung der Fähigkeiten (quoad actum), noch in Bezug auf die Fähigkeit selbst (quoad facultatem). Die Verschiedenheit des „fluere a natura" und des „debitum esse naturae" ist hier eine in dem Wesen begründete.

Nur sei hier schon gegen die Anti=Traditionalisten bemerkt: für den Fall, daß die sociale Sprache dem Menschen von Gott gegeben sein muß, wie die Traditionalisten behaupten, folgt nach dem Gesagten noch durchaus nicht, daß dieselbe dann als minder natürlich oder gar als übernatürlich bezeichnet werden müßte. Es wäre in diesem Falle ganz dieselbe Sache mit der Sprache, wie wir so eben rücksichtlich der infusio specierum intelligibilium bei den reinen Geistern gesehen haben, allenfalls mit dem Unterschiede, daß hier außer der prioritas naturae, wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, auch noch eine prioritas temporis vorhanden sein könnte, ohne etwas Unnatürliches zu statuiren. Das Nähere darüber wird sich in dem folgenden §. ergeben.

§. 28.

Die Contingenz in der natürlichen Einrichtung beginnt also mit den unter 3) angeführten Accidenzen. Accidenz heißt, zum Unterschied von Proprietät, das, was einem Wesen hinzukommen oder von ihm abwesend, also auch so oder anders sein kann, unbeschadet des Wesens selbst als solchen. Obschon alle diese accidentalen Be=

schaffenheiten mit Bezug auf das constituirte Wesen und seine Proprietäten nur einen graduellen Unterschied ausmachen, so ist doch rücksichtlich dieser Accidenzen selbst, als solche betrachtet, in untergeordneter Weise auch wieder ein specifischer Unterschied vorhanden.

Was den graduellen Unterschied der Begabung und Ausstattung durch die Proprietäten selbst betrifft, so ist die außerordentliche Verschiedenheit in der Größe und Kraft sowohl der sensitiven, als der intellectiven und appetitiven Proprietät eine bekannte Thatsache. Dazu kann noch der Fall kommen, daß eine Fähigkeit blos in radice begründet ist, so daß sie nicht einmal als wirkliche facultas vorhanden ist, oder auch, daß sie zwar als wirkliche facultas vorhanden ist, nicht aber zum Acte, zur wirklichen Thätigkeit oder Ausbildung gelangt. — Was den in untergeordneter Weise specifischen Unterschied anbetrifft, so können die Accidenzen einmal solche sein, die von einem principium extrinsecum kommen, so daß das ens recipiens blos die inclinatio passiva besitzt zur Annahme desselben, das andere Mal so, daß das Accidenz aus einem principium intrinsecum und zugleich einem principium extrinsecum hervorgeht. Das principium extrinsecum kann ein internum oder externum (innere Erleuchtung — äußere Offenbarung) sein. Diese Einwirkung des principium externum kann wieder eine mehr oder weniger vermittelte sein, je nachdem das Individuum in größere oder geringere sociale Verbindung tritt. In dem Grade nun, in welchem die sociale Verbindung eine mehr oder weniger contingente Thatsache ist oder sein kann, in dem Maße würden auch die der socialen Verbindung entsprechenden Facultäten oder Mittel contingente Dinge sein. — Außer den Re-

lationen, worin das Individuum kommt durch Eintritt in eine so oder anders gestaltete sociale Verbindung wäre dann überhaupt der ordo universalis zu beachten, den der Einrichter der Natur seinem Werke gegeben, und zwar in contingenter Weise so oder anders, gegeben hat. (Siehe die Anm. S. 118). Nehmen wir auch sofort an, daß der Mensch wesentlich nicht blos die inclinatio passiva, sondern auch die inclinatio activa zur Societät hat, so folgt doch noch nicht, daß die zum socialen Leben nothwendigen Facultäten oder Mittel vollständig in dem Individuum liegen. Sehen wir hier, wie früher gesagt, ganz ab von dem status naturae purae und status naturae integrae, sehen wir ferner auch ganz ab von dem vielleicht möglichen Falle, daß Gott, als autor naturae, entweder gleich so viele menschliche Individuen schuf, als überhaupt erschaffen werden sollten, und zeitweilig die Individuen blos in der Societät mit Gott versetzt wissen wollte, oder, daß zwar die Vermehrung des Menschengeschlechts von Einem oder mehreren Paaren durch die Generation Statt finde, aber die Societät der Familie, worin vielleicht die Zeichensprache genügte, nicht aber die große Societät als zweckdienlich befunden worden sei, daß endlich die sociale Sprache das specifische Mittel blos für die große, über die Familie hinausgehende, Societät sei — ich sage, sehen wir von diesen vielleicht möglichen Hypothesen ganz ab und nehmen wir ohne Weiteres an, daß der Mensch wesentlich an die große Societät angewiesen sei zu seiner natürlichen Entwickelung, daß also die große Societät dem menschlichen Geschlechte nicht accidental-contingent, sondern nothwendig sei, daß also das medium communicationis seu societatis, die sociale Sprache, das mündliche Wort,

ein natürlich=nothwendiges genannt werden muß: so folgt noch durchaus nicht, was die Anti=Traditionalisten folgern, daß nämlich der Mensch, ohne Sprache erschaffen, allmählig sich habe dieselbe erfinden können. Wohl folgt, daß die Sprache, als natürlich=nothwendiges medium societatis, kein übernatürliches Gnadengeschenk sei, — und anderer Seits, da der Mensch wesentlich ein animal sensitivum ist und als solches nothwendig, was es empfindet, durch äußere Zeichen, durch Laute offenbart, daß außer der inclinatio passiva auch die inclinatio activa zur Sprache als dem medium communicationis im Menschen naturnothwendig vorhanden ist, daß also das Sprachvermögen quoad facultatem ipsam angeschaffen und angeboren ist. Nicht aber folgt, daß die A c t u a l i s i r u n g dieses Vermögens, sowohl rücksichtlich des modus der Formationsprincipien, als auch rücksichtlich des factischen Eintritts selbst nicht eine mehr oder weniger contingente Thatsache sei, die eben von dem „liberum arbitrium autoris naturae" abhängt. Einmal könnte der Fall eintreten, daß es sich mit dem donum linguae verhielte, wie mit der infusio specierum intelligibilum bei den reinen Geistern, wie wir oben gesehen haben, und doch wäre dann die Sache im strictesten Sinne ein naturale; oder es könnte die Actualisirung des inneren Sprachvermögens wesentlich an ein principium extrinsecum, sei's internum sei's externum (Sprechen Gottes zum Menschen innerlich oder äußerlich) gebunden sein. Factisch liegt eine Vielheit von Sprachen vor; die mögliche Einheit der Sprache für die ganze Societät des ganzen menschlichen Geschlechts kann als contingent nicht in Abrede gestellt werden; factisch ist: es braucht die facultas loquendi bezüglich des Individuums nicht

zur Actualisirung zu gelangen, und, wie wir früher bewiesen, steht die Sprache nicht in einem absolut nothwendigen Relationsnexus mit dem Gedanken und Erkennen. Aus Allem diesen wäre das donum linguae in folgender Weise in die natürliche Einrichtung einzureihen: nach Unterscheidung mit Rücksicht auf die Proprietäten und Accidenzen:

1) des essentiale quoad actum et facultatem;
2) des essentiale quoad facultatem, non vero quoad actum, qui actus omnino *accidentalis* est; und
3) des quoad omnia, sc. et quoad actum et quoad facultatem, *accidentale;*

Ich sage, nach dieser Unterscheidung wäre das donum linguae weder zu der ersten Classe, noch zu der dritten Classe, sondern zu der zweiten Classe der facultas naturalis zu zählen und dann noch zu unterscheiden zwischen der facultas fluens a solo principio intrinseco und der facultas fluens a principio intrinseco simul et extrinseco.

Wir befinden uns also, zum allermindesten in Bezug auf die Actualisirung der Sprache, auf das historische Gebiet angewiesen, und alle Hypothesenmacherei rücksichtlich der Möglichkeit der Spracherfindung ist eitele Speculation. Wo die Contingenz beginnt, da hört die Demonstration auf: „de contingentibus non datur scientia.“

Zu dem Contingenten in der „natürlichen Einrichtung“ des Menschen, wie solche Einrichtung von dem freien Willen des Schöpfers abhängt, kommt dann noch der besondere contingente Fall einer eintretenden Corruption des Intellects und Willens. Nach dieser contingenten Corruption richtet sich abermals die relative Nothwendigkeit der Entwickelungsprincipe. Da das Alles

contingente Thatsachen sind, so fällt abermals die Demonstration weg und werden wir abermals auf das Gebiet der historischen Forschung hingewiesen. Obschon die Thatsache einer vorausgegangenen Corruption des Willens und des Intellects mehr oder weniger vermuthet, mehr oder weniger probabel demonstrirt werden kann: so bleibt doch die Frage, was eine corrumpirte, und nach der Corruption sich selbst überlassene Vernunft aus sich heraus vermöge, eine eben so müßige Frage, als wenn ich untersuchen wollte, was zu thun sei, wenn das Wasser mitten im Sommer, etwa bei 30° Reaumur zu gefrieren begänne! Factisch sind wir durch die primitive Offenbarung, an welcher das ganze Menschengeschlecht participirt, in die Unmöglichkeit versetzt, eine Neugierde zu befriedigen nach Dingen, die der Schöpfer aus Erbarmen uns verborgen hat. Unvernünftig wäre der, welcher sich nicht mit einer Vernunft begnügt, die jetzt — contingenter — die natürliche ist und von der ganzen Welt so genannt wird.

Zu Allem diesen kommt nun noch das ganz besondere Verhältniß, in welchem der erste Mensch, als principium totius generis et generationis, zu seinen Descendenten steht. Sei es auch, daß der Mensch nicht nur nicht weder in statu naturae elevatae, noch in statu naturae *integrae*, sondern in statu naturae *purae* erschaffen würde, immer gilt suo modo die im folgenden §. darzustellende Lehre des h. Thomas, daß das principium immer und überall ein hinreichend vollkommenes sei. In dieser Weise ist es zu verstehen, wenn die Traditionalisten so sehr auf der Wahrheit bestehen, daß nach der Genesis Gott den Menschen redend erschuf. Wollen die Anti-Traditionalisten dagegen von der Möglichkeit

sprechen, daß der Mensch sich hätte die Sprache erfinden können, so hätte man müssen seinen Blick auf die ersten Menschen werfen, nicht aber auf die dem ersten Menschen nachfolgenden. Nur bei dem ersten Menschen hätten wir die ratio sine societate humana, nicht aber sine societate Dei. Spricht man denn von der potentia Dei absoluta, so muß man sich wohl hüten, darunter die Allmacht Gottes als abstracte, d. h. als getrennt von den übrigen Eigenschaften betrachtet, zu verstehen. Das wäre eine ganz verkehrte Vorstellung von der potentia Dei absoluta, consequent von der possibilitas absoluta. Bei dieser potentia Dei absoluta, im Unterschiede von der providentia Dei ordinata, (d. h. derjenigen, wie sie Gott factisch will) kommen, rücksichtlich der Möglichkeit durch die Allmacht Gottes, immer zugleich die übrigen Eigenschaften, so weit sie natürlich demonstrirbar sind, mit in Betracht, also immer vor Allem seine Weisheit. („Dicendum, quod in nobis, in quibus est aliud *potentia* et *essentia* a *voluntate* et *intellectu*, et iterum intellectus a sapientia, et voluntas a justitia, potest esse aliquid in *potentia*, quod non potest esse in *voluntate justa*, vel in *intellectu sapiente*. Sed in Deo est *idem* potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et justitia: unde nihil potest esse in *potentia divina*, quod non possit esse in *voluntate justa* et in *intellectu sapiente* ejus" — Thom. p. 1. q. 25. a 5. ad 1). Wollte man diese außer Acht lassen, so würde die Frage lauten: ob Gott auch Etwas nicht weise, und nicht ordnungsgemäß, d. h. eben nicht natürlich oder unnatürlich erschaffen könne. Mit Rücksicht auf diesen Gesichtspunct ist dann zu sagen, daß die Sprache,

obwohl im strictesten Sinne ein natürliches donum, doch im ganz besonderen Sinne ein donum Dei ist. Man erinnere sich an die infusio specierum für die reinen Geister).

§. 29.

Schließlich gebe ich die Ansicht des h. Thomas über den primitiven Zustand der ersten Menschen. In Qq. disp. q. XVIII. de cognit. primi hom. a. 2. lehrt Thomas also: „dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis sciendum est, quod, secundum Boët. in l. de cons., *natura a perfectis principium sumit:* quod in operibus divinis considerari potest. *In quolibet enim ejus opere ea, quae prima sunt, perfectionem* habent. Unde, cum in statu innocentiae constitueretur Adam ab ipso, ut totius humani generis *principium*, non solum, a quo natura humana propagaretur, in posteros, sed etiam quo in alios originalem justitiam transfunderet, opportet ponere hominem in statu innocentiae *duplicem perfectionem habuisse:*

Unam quidem *naturalem*, aliam autem *gratiae* a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem *naturalem* perfectionem sibi competere non poterat, ut Deum cognosceret, nisi ex creatura, quod sic patet. In nullo enim genere potentia *passiva* extendit se, nisi ad illa, ad quae extendit se potentia *activa*, et ideo dicit Com. 9. Metaph., quod non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quae est intellectus *possibilis;*

alia est quasi activa, quae est intellectus *agens*. Et ideo intellectus possibilis secundum *naturalem* viam non est in potentia, nisi ad illas formas, *quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt*. Hae autem non sunt nisi formae sensibilium rerum, quae a phantasmatibus abstrahuntur. Nam substantiae immateriales sunt intelligibiles per se ipsas, *non, quia nos eas intelligibiles faciamus* (man erinnere sich hier an das, was ich gegen P. Ventura gesagt.); et ideo intellectus possibilis noster non potest se ostendere ad aliqua intelligibilia, nisi per illas formas, quas a phantasmatibus abstrahit. Et inde est, quod nec Deum, nec alias substantias immateriales cognoscere possumus *naturaliter*, nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret *per inspirationem internam* ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat: *una*, qua cognoscebat Deum conformiter angelis per inspirationem internam; *alia*, qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. *Differebat* autem haec *ejus* secunda cognitio a cognitione *nostra*, sicut differt *inquisitio habentis habitum scientiae*, qui ex nobis considerat ea, quae quandoque noverat, ab *inquisitione addiscentis*, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam perveniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, sc. per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.“

Rücksichtlich des Unterschieds zwischen wesentlicher (oder nothwendiger) und accidentaler (oder integrirender, contingenter) Vollkommenheit füge ich noch folgende Worte des h. Thomas ex l. c. ad 1. bei: „dicendum, quod illa cognitio collativa, qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quaeratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio, qua homo in statu innocentiae utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem, quantum ad id, quod debetur suae naturae, sed per comparationem ad naturam digniorem. Non enim fuit tantae perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina."

Das vorgehend Gesagte explicirt Thomas distincter in dem 4. Act. derselben Quästion also: „Dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio, sc. naturalis et gratiae. Cognitio autem *naturalis* humana ad illa potest se extendere, quaecunque ductu naturalis rationis cognoscere possumus; cujus quidem naturalis cognitionis est accipere *principium* et *terminum:* principium autem ejus est in *quadam confusa cognitione* omnium, prout sc. homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum (das „naturaliter inest" muß man aber im Sinne der Erkenntnißtheorie des h. Thomas verstehen nach dem Satze: „nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu"; das naturaliter inest heißt nichts Anders, als daß der Intellect in demselben Momente, als ihm die Sinnenobjecte geboten werden, sofort naturnothwendig, immer und ohne Ausnahme also, durch den intellectus agens

jene Principien findet und formirt: also vollends mit Recht: naturaliter insunt ista principia, quia naturaliter oriuntur ex facultate et objecto), in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistunt omnia scibilia, quae ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis *terminus* est, quando ea, quae virtute in ipsis principiis sunt, (d. i. virtualiter, implicite, wie oben gesagt), explicantur in actum (distincte, explicite, concrete, wie oben gesagt); sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis. *Adam autem* in principio suae conditionis non solum opportuit, ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum, *eo quod ipse* condebatur ut *pater* totius humani generis. *A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem* (siehe da den Traditionalismus des h. Thomas, wobei es sich um das „debent“ im Texte handelt, es versteht sich von selbst, daß dieses eine necessitas suppositionis mit Bezug auf das „pater totius generis humani“ und „filii“ ist; daß es eine necessitas moralis mit Bezug auf ein convenientius, melius, utilius, perfectius in den Mitteln zum Zwecke; daß es aber keine necessitas metaphysica ist in Bezug auf die Möglichkeit einer andern Instruction, welche Thomas oben angegeben als „interna illustratio“). Et quia non competit alicui, esse *principium*, secundum quod est in *potentia*, sed secundum quod est *actu* (siehe da, betrifft das „debet“, die necessitas metaphysica, aber immer suppositionis

talis principii in *tali* natura i. e. sociali), ratione cujus actus naturaliter est prior potentia et naturae operatio semper a *perfectis* incipit. Inde est, quod opportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis, et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis, et quantum ad cognitionem, ut esset *sufficiens instructionis principium* (damit hat Thomas also dem Traditionalismus — suppositis supponendis — das volle Recht gegeben). Et sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum in actu, quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius: ita, quidquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium, ad quae virtus primorum principiorum se extendere poterat. Unde dicendum est, *quod quidquid unquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione hahitualiter scivit.* Scivit etiam multa, quae sunt in creaturis, quae naturali cognitione cognosci non possunt, ad quae sc. vis primorum principiorum non se extendit, sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinae providentiae, tamen divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod subsunt divinae providentiae, quae interdum creaturas ad multa ordinat supra naturae facultatem. Sed ad haec aliqualiter cognoscenda adjuvabatur *alia* cognitione, quae est cognitione *gratiae,* per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit August. 6

sup. Gent.; sed in hoc cognitione non instituebatur primus homo, quasi in *termino* perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuitae cognitionis non est nisi in visione gloriae, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo hujusmodi omnia non cognoscebat; sed quantum de his sibi divinitus revelabatur."

Daß nun in dem ersten Menschen je nach der contingenten Einrichtung der menschlichen Natur unterschieden werden muß, was der Natur in genere und was der Natur in specie gehört, — hier, was dem Adam als Menschen, und was ihm als Princip des Menschengeschlechtes gebührte, gibt Thomas l. c. ad 3. selbst an: „dicendum, quod Adam *aliud* habuit, *in quantum* constituebatur totius humanae naturae *principium*, quam id, quod *communiter* omnibus convenit. Competebat enim ei, in quantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset; et propter hoc etiam opportuit, quod intellectus ejus non esset in sui principio, sicut tabula non scripta. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui (dieses qui ist zugleich das quia) non instituebantur ut principium humani generis." Hierbei sei bemerkt, daß nach Thomas die Einrichtung einer Societät, wie jedes Organismus, eine subordinatio, eine Ueber- und Unterordnung, eine Ungleichheit verlangt: folglich mußten in dem menschlichen Geschlechte, wenn es einmal als ein unum und totum subsistiren sollte, nicht lauter Genies, sondern auch Talente und Minderbegabte enthalten sein, so zwar, daß selbst das größte Genie doch noch ordinis causa, dem Adam nachstehen, weil untergeordnet zu sein, sich ziemte. Darum schreibt Thomas l. c. ad 2.: „Adam debuit habere omnia *per-*

fecte, quae natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini, ut ad perfectam quantitatem perveniat, ita et sensus dantur animae humanae, ut perfectionem scientiae cupiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil deesset eorum, quae ad perfectionem naturae requiruntur (man erinnere sich, daß die perfectio eine doppelte ist: die essentielle oder absolute, und die accidentale, relative oder integrirende): ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret (was ihm als Individuum möglich war), sed ut perfectam naturam haberet (was ihm als principium generis humani gebührte) ut iterum per sensus ea, quae habitualiter sciebat, experiretur. — Weiterhin vergleiche darüber den 7. und 8. Art. derselben Quästion l. c. —

Nach den vorliegenden Texten des englischen Meisters, die, in Verbindung mit der Erkenntnißtheorie und den höchsten metaphysischen Principien die Sache nach allen Seiten hin umfassen, glaube ich sagen zu können, daß Thomas 600 Jahre im Voraus jene Frage gelöst hat, welche gegenwärtig so heftig ventilirt worden ist und noch wird.

Schlußfassung der distincten Definition von „natürlicher Vernunft.“

§. 30.

1) Unter der „natürlichen Vernunft“ ist also, (nach dem bisher Gesagten zusammengenommen) diejenige intellectuelle Fähigkeit zu verstehen, welche, auf Grund der wesentlichen und contingenten Einrichtung unse-

rer Natur, diejenige Kenntniß erstrebt, welche dem natürlichen Zwecke der natürlichen Dinge entspricht: das Bereich der natürlichen Dinge (Deus ut autor naturae)

2) dem gegenüber steht dann der Glaube (fides theologica) im Bereiche der stricten d. i. et quoad substantiam et quoad modum übernatürlichen Dinge: also der im eigentlichen Sinne übernatürliche Intellect für die im eigentlichen Sinne übernatürlichen Dinge nach Zweck und Mittel.

3) Die natürliche Vernunft, obwohl durch den Glauben erleuchtet, bleibt doch natürliche Vernunft mit Rücksicht auf das correspondirende Object, welches sie erfaßt; ist aber quoad substantiam objecti nur graduell, hingegen quoad modum entweder nur graduell oder auch specifisch verschieden, — bleibt aber immer die natürliche Vernunft in eodem genere.

4) Faktisch ist die natürliche Vernunft eine in der Societät gebildete eine traditionelle. Nach dem, was contingent ist, in der Einrichtung der Natur, haben wir nur historisch zu erforschen, was historisch ist. Unsinn wäre es, nach einer im rigurosen d. i. abstracten Sinne „sich selbst überlassenen" Vernunft zu fragen, die factisch nicht besteht und nicht bestanden hat.

5) Obwohl die sociale Einrichtung der Natur ein Factum ist, gegründet auf die leibliche und geistige Beschaffenheit eben dieser so und nicht anders eingerichteten Natur: so können wir doch die Pläne der schöpferischen Einrichtung nicht vollständig durchschauen. Das contingente Eingreifen von Seite des Schöpfers bleibt immer und überall natürlich. Ob also und wie oft die in Adam constituirte principielle Einrichtung

(Instruction, Begabung) mit Rücksicht auf das Ganze von Zeit zu Zeit durch besondere (natürliche Erleuchtung und Begabung wiederholt wird, darüber hat nur die Geschichte zu entscheiden, als über contingente Thatsachen, die aber auch dann zum Bereiche der Natur und natürlichen Entwickelung gehören.

6) Wie weit die natürliche Vernunft in ihrer Entwickelung, wie in ihrem Verfalle gehen und gerathen kann, wissen wir ex parte und zwar
  a) nach der Entwickelungsseite hin:
    α) demonstrativ: die Möglichkeit und principiell;
    β) historisch: mehr oder weniger distinct;
    γ) nicht aber: wie weit extensive distinct.
  b) nach der Verfallseite hin:
    α) demonstrativ: die Möglichkeit;
    β) historisch: Probilität der Wirklichkeit, mehr oder weniger distinct:
    γ) nicht aber: wie weit extensive distinct.

7) Nach dem allgemein anerkannten Satze: „gratia (fides) non destruit, sed supponit, elevat, et perficit naturam“ bleibt die natürliche Vernunft in ihrem vollen Sinne auch bei Kenntniß und Annahme der christlichen Glaubenswahrheiten.

Definition von Philosophie.

§. 31.

Nach Festsetzung dessen, was wir unter der „natürlichen Vernunft“ zu verstehen haben, ist die Definition von Philosophie zu geben, so zwar, daß wir zuvor „Wissenschaft“ und „Weisheit“ unterscheiden. Unter Wissenschaft verstehen wir jede begründete intellectuelle Erkenntniß

(von historischer als solcher ist hier selbstverständlich nicht die Rede; sie gehört als solche der sensitiven, nicht der intellectuellen Erkenntniß an), also „cognitio per causas.“ Geschieht diese Erkenntniß aus der nächsten oder mehr oder weniger höheren Ursache, so wird sie schlechthin Wissenschaft, aber noch nicht Weisheit genannt. Die Wissenschaft wird „Weisheit“ wenn sie zu dem letzten Grunde fortgeht. Die Philosophie ist wesentlich diese „Weisheit.“ Sie ist also diejenige Wissenschaft, welche im Bereiche der natürlichen Dinge, durch die natürliche Vernunft, die höchsten und letzten Ursachen der Dinge zu erkennen sucht: scientia (naturalis) circa naturalia per rationem (naturalem) ex causis altissimis. Da sie mit der höchsten und letzten Ursache aller Dinge, mit Gott endigt, so muß sie natürlich ihre Theologie haben — die theologia naturalis. Besser aber bleibt simpliciter dieser Name reservirt für diejenige Wissenschaft, welche modo eminentiori sich dieses Namens erfreuen kann, für die übernatürliche Offenbarungs-Theologie, die christliche Theologie, wie es dieser Seits hingegen wieder gut wäre (um Mißdeutungen zu vermeiden in einer Zeit, wo man so schlecht zu distinguiren weiß), das Wort „Philosophie“ hier nicht zu gebrauchen, sondern so zu benennen, wie die Alten es benannt haben, nämlich der positiven Theologie (theologia positiva) und der „speculativen oder scholastischen Theologie“ (theologia speculativa seu scholastica) ihre gewohnten Namen zu lassen, wozu man allenfalls auch als Unterart die „theologia mystica“, wenn beliebt, besonders benennen kann. Die Philosophen, welche Christen sind, wissen sehr wohl, daß die Theologie Wissenschaft und Weisheit im höchsten Grade ist, so daß die

Theologen, wenn sie auch für ihre Sache das Wort „Philosophie" nicht brauchen, doch zu erwarten haben, daß die Philosophen vor ihnen das Haupt entblößen werden. Suum cuique! Es hat nichts genützt, daß man mit einer sogenannten „christlichen Philosophie" Unsinn in die Welt gebracht hat, und es wird ebenso wenig nützen, wenn man mit „philosophischer Theologie" abermals Unsinn in die Welt bringt. Die Philosophie hat es mit Gott als Autor naturae zu thun, die Theologen mit Gott als Autor gratiae; die Philosophen mit dem finis naturalis und consequent mit media naturalia; die Theologen mit dem finis supernaturalis und consequent mit media supernaturalia; auf beiden Seiten die differentia specifica als κατ᾽ ἐξοχήν genommen, aber nicht exclusive insofern wieder, als seien sie sich wechselseitig Feinde, noch als hätten sie nichts miteinander zu schaffen, sondern im innigsten Bunde unter Beibehaltung ihrer specifischen Differenz. (Das weitere über das Verhältniß von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie s. in m. „Schule ꝛc. ꝛc." I. B.) Das ist secundum rationem; das ist secundum fidem! „Sapientis est non curare de verbis?" (Thom.) Die Sache ist so verständlich gewesen dem ganzen Alterthum — einer ganzen Welt von vernünftigen Menschen! Jetzt wieder die Terminologie wechseln wollen, daran modeln und mäkeln, klügeln und künsteln unter allerlei Spitzfindigkeiten (während man diese ja einer gewissen Zeit der Wissenschaft vorwerfen will!) das könnte nur aus leichtfertiger Streitsucht hervorgehen (und dann wäre mit dem Apostel zu sagen: „si quis autem videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei" 1. Cor. XI. 16. — wo der contentiosus aber der leichtfertig angreifende, nicht

derjenige ist, welcher eine gute, alte, längst durch Proscription gesicherte Sache vertheidigt, wie denn nicht die Katholiken gegen die Protestanten, die contentiosi sind, sondern diese als die Neulinge) — oder es muß das auf einem über alle Maaßen merkwürdigen Nichtverständnisse in der Sache beruhen. Für letzteren Fall füge ich schließlich noch hinzu:

Pro colophone et coronide:

Philosophie, positive und speculative Theologie im Bunde.

§. 32.

Das vorherbemerkte ängstliche, scrupulöse sich Abmühen in Auffindung einer neuen, passenderen Terminologie beruht in unserer Zeit auf der Ansicht, daß die Alten nicht richtig oder doch nicht ganz richtig sich die Sachen angesehen. Die Ansicht unserer Zeit aber, als hätten die Alten sich die Sachen im Princip nicht richtig oder doch nicht ganz richtig angesehen, beruht, so behaupte ich fest und unerschütterlich, darauf, daß man nicht richtig, nicht tief genug interpretirt. Offenbar ist in unserer Zeit das Bedürfniß und das Streben vorhanden, die wissenschaftlichen Sachen tief zu erfassen. Sei's auch, daß die Allwisserei der Pantheisten es ist, die uns das gelehrt hat; verschlägt nichts, — das Bedürfniß und das Streben nach tiefgehender Fassung ist offenbar eine Thatsache, die in tantalischem Streben, Alles zu corrigiren und zu modernisiren, sich kund gibt. Dieses unruhige, superbe Streben wird in dem Maaße wieder zu der gehörigen ruhigen und demüthigen Bewegung zurückkehren, als man sieht, daß die Alten doch tief in die Sachen hineingekukt haben (sei's auch mit Hülfe extraordinärer Gnade). Das pro virili parte zu zeigen, ist das Ziel meines Strebens, dem ich ernste Worte zu leihen für hl.

Pflicht halte, weil die Wahrheit ein gar ernstes Ding ist. Es ist hier, nachdem ich vorher der alten Terminologie wieder ihr gebührendes Recht vindicirt habe, am rechten Orte, jenem Streben der Neuzeit diejenigen Winke zu geben, welche einer Apathie gegen Fortführung der alten Terminologie dienlich sein können.

1) Die Wahrheit hat das merkwürdig Eigenthümliche, daß sie Einer Seits über alle Maaßen einfach, einfältig, mögte ich sagen, für die Einfältigen, ganz gewöhnlich und offenkundig ist, deshalb bis ins niedrigste Alltagsleben gang und gäbe wird — und deshalb leichtlich eben dasselbe Schicksal erleidet, was die uns tagtäglich umgebenden geheimnißweisen Wunder trifft, von denen Augustinus schreibt: „miracula Dei, quibus totum mundum regit universamque creaturam abministrat, assiduitate viluerunt, ita ut paene nemo dignetur attendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano" (auch in jedem Artikel des h. Thomas, denn nach dem Ausspruche des Papstes: „tot miracula patravit, quot articulos scripsit"!); . . . majus enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus: et tamen *hoc* nemo miratur, *illud* mirantur homines, non quia majus est, sed quia rarum est." (Aug. in Joh.). Das ist das bewährte Sprüchwort: „quotidiana vilescunt." Diese quotidiana der Wahrheit haben aber Anderer Seits, außer dieser leichten Zugänglichkeit für Jedermann, eine solche Tiefe, daß unsere Fassungskraft für sie nicht hinreicht, daß wir immer von Neuem dieselbe Sache fassen, betrachten, tiefer fassen und ernster betrachten können, ohne je uns vollends gesättiget zu finden, wenn einmal der Geschmack richtig ist nach

Gregor M. „*spirituales* deliciae, cum non habentur, in fastidio sunt, cum vero habentur, in desiderio.“ (hom. 36). Diese spiritualitas der Dinge für die Erkenntniß haben die Alten, trotz ihrer Alltäglichkeit, doch in ihrer immensen Tiefe in ihren Begriffen wunderbar erkannt, sodaß von ihnen gilt, was Augustinus schreibt: „verba, quae ego locutus sum; spiritus et vita sunt. Quid est: Spiritus et vita sunt? Spiritualiter intelligenda sunt. Intellexisti spiritualiter? spiritus et vita sunt. Intellexisti carnaliter? (wie man annoch die Scholastiker versteht) Etiam sic illa spiritus et vita sunt, *sed tibi non sunt.*“ (August. in Joh.) Wird die allereinfältigste Sache, wie sie im gewöhnlichen Alltagsleben, wenn auch unbewußt, verstanden oder supponirt wird, richtig gefaßt, so führt diese Richtigkeit, diese Wahrheit fort und fort, von Stufe zu Stufe, unter zahlloser Application, in millionenfältiger Verschiedenheit, bei all ihrer Einheit, fort bis zu den tiefsten Tiefen und höchsten Höhen. Das ist die Macht der Wahrheit, der Wirklichkeit! — Nehmen wir beispielsweise eben diesen Begriff, den ich in diesem Momente niedergeschrieben. Wahrheit—Wirklichkeit! Was ist Wahrheit? „Id, quod est“ antwortet mit Augustinus das ganze Alterthum, die ganze Scholastik, die ganze Laienwelt mit ihren gesunden Sinnen. Id quod vere est — quod actu est. Die Wirklichkeit — die wirkliche Wirklichkeit. Sein — Wirklichkeit: wunderbare Fülle ist darin geschlossen! Unerklärlich — unerfaßbar — und doch jedem einleuchtend — natürlich! das Werdende ist noch nicht, sondern wird! das Sein, die Wirklichkeit wenn auch ein gewordenes Sein ist doch nicht das Werden! Das Sein ist das, was in dem Werdenden wirklich ist!

Das Wandelbare, das Vergängliche, das dem „Nichtsein" Zustrebende ist nicht wahrhaft! Es ist eben nicht, in soweit es irgend wie vom Nichtsein, von der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit, noch nicht frei, davor nicht sicher ist. Und doch ist auch das Werdende, das Wandelbare und Vergängliche — es ist ex parte, secundum quid. Theils ist es, theils ist es nicht: „partim in actu, partim in potentia = et — est compositum ex actu et potentia, — ex esse et non esse, — participat esse, — est per participationem:" lauter scholastische Ausdrücke, die dasselbe besagen. Das Sein ist seiner innersten Wesenheit nach das Unveränderliche, das Ewige: das Sein ist Gott! „Sum qui sum" — ὁ ὤν, actus purus, actus purissimus = die reinste Wirklichkeit, ohne jegliches potentiale Sein. Alles andere Sein ist nur ein relatives Sein, ein partiales Sein, mehr ein Nichtsein als ein Sein — und zwar ein Nichtsein in dem Maaße, als es ein wandelbares, vergängliches und zerstörbares Sein ist, dagegen ein wahres Sein, ein wirkliches Sein in dem Maaße, als es unvergänglich, unwandelbar ist und unzerstörbar ist. Es besteht nicht durch sich, wie es nicht ist durch sich; es ist nicht durch sich, (esse per se) sondern durch ein Anderes (esse per aliud); es ist nicht sein Sein, (suum esse), sondern ein esse alterius, ein esse receptum, ein esse ex parte, ein esse potentiale i. e. partim in actu, partim in potentia. — O wunderbare Fülle der Wahrheit, des Seins! Ganze Folianten würden nicht ausreichen, diesen Begriff zu entwickeln. Ascetische oder oratorische Betrachtungen aber niederzuschreiben überließen die scharfen Scholastiker denjenigen, deren Amt das ist. In gleicher Weise verhält sich die Sache mit allen

andern, mehr oder weniger fundamentalen Begriffen. Diese schlagen überall durch; auf ihnen beruht jede particuläre Abzweigung; in ihnen wird Alles bis zur äußersten Verzweigung beleuchtet; sie sind derartig festgehalten in der particulärsten Einheit, daß diese gar nicht verstanden werden können ohne jene. — Warum nun, ohne gegründete Ursache aufgewiesen zu haben, die Anklage (oder heimliche Supposition) gegen die Scholastiker erheben, als „seien ihre Begriffe nicht mehr hinreichend zur Erfassung der Wahrheit" (factisch, allerneuest.)

2) Das ist und wird ewig der Ruhm der Alten, der Scholastiker, bleiben, daß sie „die Principien" zu würdigen wußten. Ihre ganze Kraft ist hier! darauf war ihr philosophischer Scharfblick gerichtet, wohl wissend, daß ohne Principien sich Nichts machen läßt. Diese Sache, die Principienfrage war den Alten so durch und durch ins Blut und innerste Herzblut übergegangen, war ihnen so lebendig zum Bewußtsein gekommen, schwebte ihnen so sehr fort und fort bei jedem Schritt und Tritt vor den Augen, daß der äußere Abglanz dieser philosophischen Geistesnatur, die sich sonnete im Lichte der Principien, überall hervorbrechen mußte. Und dieser Abglanz dieser philosophischen Geistesnatur, geboren aus Principien und lebend in Principien, was anders ist das, als der logische Syllogismus"? Wo Principien, da Logik! wo keine Principien, da keine Logik! In jedem Syllogismus kündigten die Alten die Principienlehre an! „Major habet rationem *principii*" — so alle Scholastiker mit Thomas, dem Engel der Schule. Und wahrlich, sie ließen nicht leicht den „Obersatz" (major) durchgehen! Jede Disputation in einem scholastischen Colleg legt heute noch, also nach wie vor, Zeugniß ab,

daß dieser major bis zurück zum principium contradictionis geprüft wird, ehe man die Waffen streckt. Ganz so, wie ich hier vom Syllogismus gesprochen, muß von der „caussa“, als dem andern Repräsentanten unter den wissenschaftlichen Begriffen gesprochen werden. „Scire est cognoscere per caussam“ (Thom.) — und: „omnis caussa habet rationem principii“ (Thom.): so kehrt all überall in jedem Moment die Principienfrage zurück. In gleicher Weise im moralischen, wie im speculativen Gebiete bewahrheitet sich durchweg dasselbe Bewußtsein der Herrschaft der Principien: „finis se habet in moralibus, sicut primum principium in speculativis“ (Thom.) — und dieser universellste Satz kehrt wieder in jeder, auch der particulärsten Action: „*objectum* est finis, — habet rationem *finis*“ (Thom.) — „*primum* in intentione, ultimum in executione“ (Thom.) — „Deus est *principium* et *finis* omnium rerum“ (Thom.). — Ja es ist ihnen das so zum klaren Bewußtsein geworden, daß sie geradezu sagen: mit denjenigen ist gar nichts zu machen, die keine Principien haben; denn das besagt der Satz: „Cum negantibus *principia* non est disputandum“ (Thom.). — Und wie Principien beschaffen sein müssen, darüber haben sie sich eine Rechenschaft gegeben, wie ich sie vergebens in irgend einem Werke der Neuzeit zu suchen habe: „non debent haberi per demonstrationem, — debent esse per se nota, — debent esse indubia, ita ut assensus etiam invito extorqueatur, — non per suppositionem, — non conditionale, non ex condicto, sed per naturam habenti ipsum.“ (Thom.) — cf. m. Schule „Metaph.“

Wozu nun dieses? Dazu, daß man, wenn nach schon ein paar Jahren sich herausstellen wird, wie die

allerneuesten Bestrebungen und Fassungen in gleicher Weise für veraltert gelten werden, wie jetzt die vor einigen Jahren erschienenen, nach denen keine Nachfrage mehr geschieht, weil neuere gekommen, die andere Principien haben, daß man, sage ich, dann die Wahrheit dessen würdigen wird, was ich hier über principienhafte und logische Festigkeit der Alten niedergeschrieben habe, gegenüber der principienlosen dialectischen Neuzeit. Wenn das klar geworden durch die experientia magistra, dann wird der Sieg nicht fern sein. Man verhehle sich die Sache nicht! Man liest und hört gar häufig von Gut- und Bessergesinnten, wenn von den Alten die Rede ist: man seie in den Principien einverstanden, es handele sich nur um accidentale, unwesentliche Dinge. Das ist nicht wahr, durchaus nicht wahr. In einigen Principien einverstanden sein, ist noch lange nicht: in allen Principien einverstanden sein, ist noch lange nicht principiell einverstanden sein: denn die Vielheit, die bestimmte, nicht größere und nicht geringere, Anzahl der Principien gehört auch zur wesentlichen Principienlehre, ist also auch ein Princip suo modo. Man verberge sich die Wunden nicht! Dadurch wird die Heilung nie gewirkt! Der fortwährende Abscheu gegen die Alten geht aus Principien hervor, die nicht von den Alten als solche anerkannt werden. Die heimliche Abneigung selbst der Guten gegen denjenigen, der den Alten warm das Wort spricht, geht aus einer radicalen Verschiedenheit in den Principien hervor, wie alle die indirekten Angriffe auf die Alten in der allerjüngsten Zeit vollends beweisen. Glaubt man blos von einem Abscheu gegen die Form, wie man zu sagen pflegt, zu reden, nicht aber von der Sache: so beruht eben diese Verschiedenheit auf einer so principien-

haften Fassung der Sache, daß damit der allerdirecteste Angriff auf die Sache in Bezug auf Gefährlichkeit kaum zu vergleichen ist, so daß hier wohl zu sagen wäre: Gott behüte mich vor solchen Freunden; vor meinen Feinden werde ich mich selbst schon zu schützen wissen. Den Grund habe ich oben angegeben darin, daß die Logik, der Syllogismus, der nothwendige Wiederhall der principiellen Fassung ist. Also nochmals: man verberge sich die Wunde nicht! Die Formfrage ist auch eine Principienfrage! Hierbei wird man nur dann zurückschrecken, wenn man Principienfragen fürchtet! Diese Furcht muß weg! Darum darf nichts Anders urgirt werden in der Gegenwart, als das, was den Alten gang und gäbe, darum furchtlos war, und das ist nichts Anders, als die Principienfrage in ihrer ganzen Vollständigkeit. Wie den Alten in jedem Syllogismus, den sie niederschrieben, die Principienfrage vorschwebte: so muß auch uns erst das allerlebendigste Bewußtsein dieser Sache beigebracht sein. Sonst sind wir keine ebenbürtigen Gegner gegen die Alten! Sonst rühmen wir uns mit Unrecht gegen die Alten! Sonst verdienen wir nicht gehört zu werden von den Alten und deren Vertretern! Hier rufen uns die Alten entgegen: „Alles kommt auf Principien an! „Omnis cognitio non fit, nisi per reductionem ad principia“ (Thom.). Alles Andere sind Bagatellsachen! Alles Andere wollen wir, wenn's sein soll und muß, gern zum Opfer bringen! Aber für unsere Principien, in ihrem ganzen principiellen Umfange, stehen wir ein auf Leben und Tod, denn: „nihil cognoscitur, nisi in principiis“ (Thom.) und so könnten wir der „Nichtswisserei im allerhöchsten Grade beschuldigt werden, wenn es sich herausstellte, daß wir hier nicht im Reinen und Klaren gewe-

sen wären.“ Also rufen uns die Alten zu, und das ist der Beweis, daß sie verdienen gehört zu werden, wenn von philosophischer Wissenschaft die Rede ist; der Beweis, daß sie mitzusprechen haben, wenn von „tieforganischer Fassung“ in der Wissenschaft geprahlt wird. — Wenn ich nun oben die alte Terminologie gerechtfertigt habe, so ist das nur in Folge dessen geschehen, daß ich die alte Principienlehre gerechtfertigt gefunden habe. Indem ich die Alten zu vertheidigen mich anschicke, habe ich vor Allem mir über diese Sache, über die Principienfrage, bei den Alten jene Rechenschaft gegeben, welche der Ernst der Sache verlangt. Dieser Nachforschung verdanke ich meine Achtung vor den Alten, wie aus eben dieser Nachforschung meine Mißachtung und Geringachtung der Neuern naturnothwendig in gleichem Grade folgen mußte wegen der Defecte in den Principien eben dieser Neuern. Darum muß die ganze wissenschaftliche Controverse radical und total auf die Principienfrage hinübergespielt werden, weil hier die Lösung aller particulären Controversen zu suchen und zu finden — und darum habe ich hier eben diesen Punct hervorgehoben, damit man die Alten dort erprobe, wo sie erprobt sein wollen,und damit die Neuern dort geprüft werden, wo sie geprüft sein müssen.

3) Auf dem hier erwähnten Punkte beruht unmittelbar ein anderer, der mit ihm so in innigster Verbindung steht, daß er nur von ihm aus gewürdigt werden kann, dann aber auch von dort aus in einem Grade gewürdigt werden muß, wie solches bisher durchaus noch nicht genügend geschehen ist. Das ist die Distinctionskraft der Alten. Zu einigen, ohne zu confundiren, wie und wo's Noth thut, — zu distinguiren, ohne zu separiren, wie und wo's Noth thut: das ist ohne Widerrede

das einzig gültige Document, wodurch sich ein Philosoph als solchen zu legitimiren hat. In der Vielheit die Einheit und in der Einheit die Mannigfaltigkeit zu erfassen und festzuhalten: das ist die große Kunst, wodurch der Philosoph sich erprobt. Nun wohl, dies Document kannten und forderten die Alten; diese Kunst kannten und übten die Alten. Und wie? Das wird die Zeit lehren.

Hier brauche ich nur darauf aufmerksam zu machen, wie die Distinctionen der Scholastiker auf Grund der vorhergenannten zwei Punkte, in Verbindung mit ihnen, beurtheilt werden müssen. Das können die Alten mit Fug und Recht nach dem Gesagten verlangen. Dann aber dreht sich leichtlich das Spiel, welches man anher mit den Alten getrieben hat! — Alle Wahrheit ist tief und führt tief — aber nur da, wo Principien herrschen. Wo kein principium als terminus a quo, und wo kein principium als terminus ad quem, da kann auch keine Rede von Fortschritt, keine Rede von Tiefe sein, sondern nur von größerer oder geringerer Oberflächlichkeit. Die Wahrheit aber ist Eine, und doch unendlich vielfach und mannigfaltig. Da gilt es die Einheit in den Principien und die Mannigfaltigkeit in den zahlreichen Applicationen zu bewältigen. Die Kraft aber ruht in der Einheit; je größer diese, desto stärker jene. Je centraler das Princip erfaßt, desto gewaltiger, umsichtiger und behender werden alle Peripheriepuncte ordnungsgemäß. Darum sind die Scholastiker, von Kindheit an erzogen in den Principien, geübt in fortwährender Application, jene kühnen, scharfblickenden Adler, die bis zum höchsten Sonnenlichte sich erheben und dort noch klar schauen, wo unser blödes Auge längst schon erblindet ist! Obwohl ich lange nicht gesonnen bin, alle Distinctionen zu loben,

welche alle Scholastiker gemacht, so muß ich doch offen bekennen, daß diejenigen sich das größte Armuthszeugniß ausstellen, welche im Allgemeinen die Scholastiker der Spitzfindigkeit anklagen. Der Grund dieser so vielfach von den Neuern erhobenen Anklage liegt natürlich darin, daß man eines Theils grundlos supponirte, als hätten die Scholastiker über ihre Distinctionen und Subdistinctionen die einheitlichen Principien aus den Augen und aus dem Gedächtnisse verloren; andern Theils darin, daß wir bei unserer neuern principlosen Dialectik gar keine Geisteskraft besitzen, das Einzelne, in Verbindung mit einer Reihe von Zwischengliedern, durch zahlreiche Modificationen hindurch, in unverrückter Consequenz mit der höchsten Einheit zu ketten. — Die Geistlosigkeit und Trockenheit, welche man den scholastischen präcisen Darstellungen anschuldigen will, würde plötzlich zum größten Theile verschwinden, wenn man bedächte, daß die Principien bei den Scholastikern Alles beleben und begeisten, daß es aber eben so sehr unsinnig wäre, bei jeder Distinction allgemeine Declamationen von Princip zu machen, wie es ungeziemend — und vielleicht noch als etwas schlimmeres — erfunden werden müßte, wenn ein wahrhaft Frommer jeden Augenblick das Wort „Gott" von seinen beweglichen Lippen fallen ließe!

4) Auf diese dreifache Wahrheit bei den Scholastikern gestützt muß ich nunmehr jenem heiligen, reinen, jungfräulichen Bunde der innigsten Vermählung zwischen Philosophie und Theologie bei den Alten das Wort reden. Ich mußte diese drei Puncte vorausschicken, damit man mich hier verstehe, wie es Noth thut, verstanden zu werden. Jetzt kann man mich verstehen, wenn anders man mich nicht mißverstehen will.

Der principielle Satz: „idem Deus est autor naturae et gratiae“ und der Satz: „veritas veritati contradicere nequit“ welcher den ersten mit andern Worten unter anderer Beziehung gibt: diese principielle Wahrheit war ihnen das Band der innigsten Einheit zwischen beiden Regionen, der natürlichen und übernatürlichen, der Philosophie und Theologie. Aber bei dieser Einigung confundirten sie nicht! Sie verloren nie die specifische Gliederung über der Einigung! Wahrheiten (essentiae) sind unveränderlich: „sunt sicut numeri“ — (Thom.); darum war principiell nie zu fürchten, daß bei aller Einheit und Einigung von beiden specifisch, wesentlich, verschiedenen Regionen je eine Confusion sollte entstehen können, wie auch immer das geschlossene Band der Einheit inniger und inniger wurde in tausendfacher Application! Alle graduelle Steigerung innerhalb einer species, und sei es auch die allerhöchste, kann nie den untersten, auch allerniedrigsten Grad der andern species erreichen, so schwierig auch immer die Marcationslinie zu ziehen sein möge. Gefahr der Confusion ist nie und nirgends zu fürchten, so lange das Princip festgehalten wird. Die Natur bleibt stets Natur, — die Gnade bleibt stets Gnade! Aber beide, ohne sich die unter- und übergeordnete principiell-essentielle Stellung streitig zu machen, einigen sich, indem sie wechselseitig für einander Zeugniß ablegen, soweit es in der Macht eines Jeden steht, — sie zerstören sich nie, sondern stützen und schützen sich: „gratia supponit naturam, elevat naturam, perficit naturam, non destruit naturam“ (Thom.) Gratia — natura, das ist Theologie und Philosophie. — In gleicher Weise kehrt suo modo wieder das Verhältniß zwischen positiver und speculativer Theo-

logie, zwischen theologischem Glauben und theologischer Wissenschaft. Wie hoch immer die theologische Speculation ihren Flug nehmen mag, sie bleibt, was sie wesentlich ist im Unterschiede von kirchlich definirter Wahrheit (dogma). Da ist keine Gefahr je zu fürchten, theologische Speculationen, und seien es die allergesichertsten, je mit einem dogmatischen Satze zu verwechseln, bevor jenes formelle Glaubensprincip hinzugetreten, durch welches ein specifischer Unterschied gesetzt wird, nicht zwar nothwendig quoad se, aber immer quoad nos. Die Conclusio theologica ist nie und wird nie als solche in die species dogmatica (im stricten Sinne) übergehen, wenn nicht durch das dogmatisch-formale Glaubensprincip, den Ausspruch der infallibelen Kirche, sei es auch, daß innerhalb der conclusiones theologicae, durch die natürliche Consequenz des Connexus, das fidei proximum erreicht werden kann; das fidei proximum ist ja noch nicht der terminus ultimus, in quo constituitur fides qua talis. — Durch den principiellen Satz, der Theologie und Philosophie bindet, daß nämlich eine natürliche Wahrheit nie einer übernatürlichen, und umgekehrt, widersprechen kann, daß also nie etwas philosophisch wahr und doch theologisch falsch sein könne, und umgekehrt, wird es nun aber möglich, in die conclusio theologica als eine der Prämissen eine natürliche Wahrheit mit aufzunehmen, während die andere Prämisse eine übernatürliche Wahrheit ist. Dadurch ist dann natürlich die conclusio theologica schon wieder weiter entfernt von jener, in welcher beide Prämissen übernatürliche Wahrheiten sind. Letztere distinguiren die scharfsinnigen Scholastiker aber sehr wohl von der erstern, sowie sie auch diejenige conclusio theologica, in welcher zwar beide Prämissen

übernatürliche Wahrheiten sind, doch wieder unterschieden, in wieweit diese Prämissen entweder directe oder indirecte übernatürliche Wahrheiten enthalten. Daraus sieht man, daß an eine Confusion der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten gar nicht zu denken ist, daß dieselbe gar nicht zu fürchten, wenn nur und so lange die principiellen Begriffe (oder Fassungen, wie man heut zu Tage zu sagen beliebt) festgehalten werden. — Bei all dieser sichern, unverwischlichen Distinction aber führte derselbe oben genannte principielle Satz (veritas veritati contradicere nequit; — gratia non destruit naturam) aber auch immer eine Einigung mit sich in beiden Gebieten, die nur dann aufgegeben werden kann, wenn eine Destruction auf der einen oder andern Seite herbeigeführt wird. Das, was generisch wahr ist, muß auch specifisch wahr sein, ja muß specifisch noch viel mehr wahr sein, d. h. die generellsten Principien dürfen nie aufgegeben werden in specieller Application, sonst wären das eben keine generellen Principien. Die Unmöglichkeit der Contradiction zweier Wahrheiten, aus dem natürlichen und übernatürlichen Gebiete, muß sich stets und überall in allen particulären Einzelwahrheiten bewähren. Also: was im Speciellen philosophisch richtig ist, muß auch theologisch nicht unwahr sein, und was im Speciellen theologisch wahr ist, kann nicht philosophisch unwahr sein. Begriffe also z. B. von Substanz, Accidenz, Individuum, Suppositum, Person, Ursache, Wirkung, Potenz, Act, Form, Materie, Geist, Seele, u. s. w. u. s. w. Begriffe also, sage ich, die philosophisch wahr sind und wenn sie philosophisch wahr sind, können nie und nimmer theologisch unwahr sein, wenn wir anders nicht von dem obersten Princip abfallen, und s

nicht blos einem absurdum, sondern auch einer Häresie anheimfallen wollen (denn: veritas veritati contradicere nequit ist dogmatisch). Gegen diese Wahrheit, so einfältig und offenbar sie ist, und so sehr sie im Allgemeinen als richtig allgemein angenommen wird, erhebt die Neuzeit doch, wenns an die specielle Application des Princips geht, factisch, wenn auch unbewußt, die allerschroffsten Widersprüche. Denn: man glaubt Theologe sein zu können ohne Philosoph zu sein! Das ist ein principieller Gegensatz, ein diametraler Gegensatz gegen die Alten, bei denen es gerade umgekehrt hieß: est theologus: *ergo* et philosophus. Oder hat die Offenbarung, die Kirche etwa alle philosophischen Begriffe, die sie in jedem Satze der Offenbarung als bekannt, als natürlich zu erkennende Begriffe voraussetzt, nachgerade definirt?! d. h. ist die Philosophie total über Bord geworfen, destruirt worden von der Offenbarung? Gratia non destruit! So ist z. B. der Begriff „Person" ein philosophischer und dazu ein sehr schwieriger. Er wird in der Offenbarung als bekannt d. h. als natürlich zu erkennender vorausgesetzt. Was will nun ein Theologe machen, wenn er hier kein Philosoph ist?! So ist der Begriff „Freiheit" ein philosophischer und dazu ein sehr schwieriger. Er wird aber von der Offenbarung als bekannt, d. h. als natürlich zu erkennender vorausgesetzt. Was will nun ein Theologe machen, wenn er hier kein Philosoph ist?! So ist der Begriff von „Körper" ein philosophischer und dazu ein lange nicht so leichter, als man heut zu Tage glaubt (denn der gang und gäbe Begriff von Körper ist total und radical falsch.) Er wird aber von der Offenbarung als bekannt, d. h. als natürlich zu erkennender vorausgesetzt. Was will also ein Theologe

machen, wenn er hier kein Philosoph ist?! So könnte ich daran bleiben und Hunderte von Begriffen vorbringen, die nothwendig richtig gefaßt werden und sein müssen, wenn man als Theologe arbeiten will. Eine Unrichtigkeit, Ungenauigkeit und Unbestimmtheit in dem Einen Gebiete zieht sofort eine Unrichtigkeit, Ungenauigkeit und Unbestimmtheit im andern Gebiete nach sich. Jedes Schwanken auf der Einen Seite hat ein Schwanken nach der Andern Seite, was Wissenschaft anbetrifft, sofort zur nothwendigen Folge. — Wollte ich hier nun eine Lobrede auf die Alten, die Scholastiker niederschreiben, fürwahr sie würde glänzend werden, wenn nicht meinem schwachen Worte nach, dann doch der Begründung wegen. Und wollte ich hier die neuere Theologie characterisiren, so würde ich nichts anders sagen können, als daß hier Vieles faul, bis ins Mark hinein faul ist. Veritas odium parit! Dilexi judicium et justitiam, et odio habui iniquitatem; propterea moriar in exilio. Dieses judicium und diese justitia über und gegen die Alten, die Scholastiker, diese Helden in der Wissenschaft, diese Riesen in der Speculation zu veröffentlichen pro virili parte mea, wird die Aufgabe meines Lebens bilden. Hier also nur Weniges, nämlich so viel, daß man gang und gäbe gewordene Urtheile nochmals zu revidiren sich veranlaßt finde; so viel, daß da ein dubium doch wieder aufkeime, wo eine grundlose Supposition als ausgemachte Wahrheit angenommen worden. Dieses in Deutschland gang und gäbe gewordene Urtheil über die Scholastik, diese grundlose Supposition, die Einer dem Andern nachschreibt und die durch die allgemeinst verbreitete Lexicons-Wissenschaft bis in alle Adern durch Mark und Blut

der Nation übergegangen ist, dieses judicium falsum und diese iniquitas ist: die Scholastik zu characterisiren als eine temporäre, singuläre, sonderheitlich-eigenthümliche Wissenschafts-Entwickelung, die zwar Vieles suo modo Gutes, ja Herrliches biete, aber doch principiell zu beseitigen sei durch eine gegentheilige, wahrere, also allgemein-gültigere Wissenschaft, sowohl was Philosophie als Theologie, als auch die Vereinigung beider anbelangt. Letzteres sei zuerst urgirt: Rücksichtlich der „Vereinigung beider" ist es gang und gäbe geworden, zu sagen und zu schreiben: „die Scholastiker haben die Theologie mit der Philosophie verschmolzen und dadurch eine eigenthümliche Wissenschaft producirt." Das ist nicht wahr! Es ist die allergrößte wissenschaftliche iniquitas, solches zu behaupten. Die Scholastiker haben hier keine Verschmelzung vorgenommen! Sie haben wohl geeinigt aber nicht verschmolzen d. h. confundirt. Ein solches Urtheil über die Scholastik ist deshalb leichtfertig, weil es in Bausch und Bogen Alles durch einander wirft; weil es die wichtige, fundamentale, principielle Frage über das Verhältniß von Philosophie und Theologie zu einander übers Knie bricht, ohne zu bedenken, welche immense Consequenzen aus einer solchen oberflächlichen Lösung der Sache hervorgehen. Diese und ähnliche Urtheile über die Scholastik aber kehren so häufig und in so geschickten und ungeschickten Varianten*) tagtäglich wieder, daß derjenige, der es mir hier übel nimmt, wenn

*) Man erinnere sich beispielsweise an den früher citirten Text eines neuesten Scribenten: „das fragt sich, ob die (scholastischen) Begriffe des h. Thomas jetzt noch hinreichen zur Erfassung der Wahrheit."

ich ernsthaft werde, gar keine Hoffnung auf Erfolg schöpfen darf, wenn er mich zur Milde stimmen will in der Schreibart. Ich sehe ein, daß die Scholastiker sich die allerstrengste und allerpräciseste principielle Rechenschaft gegeben haben über das Verhältniß von Philosophie und Theologie, daß sie nicht im Allerentferntesten die ratio philosophica mit der ratio theologica vermengt, confundirt haben. Ich sehe ein, daß dieser scholastische Standpunct der einzig richtige ist; ich sehe ein, daß er der kirchliche ist, durch die Documente, welche Seitens der Kirche vorliegen; ich sehe ein, daß die Scholastiker nicht zerstören und confundiren, sondern distinguiren und aufbauen; die Philosophie bleibt, die Theologie bleibt, die positive Theologie, wie die speculative Theologie bleibt, die mystische Theologie bleibt, der Verstand bleibt und das Herz bleibt: Alles bleibt in seiner distincten, specifischen Wesenheit, aber Alles greift auch eben dadurch und eben deshalb in einander in dem immensen Gebiete der Wahrheit. Ein heiliger Bund ist geschlossen, nach allen Seiten hin die Wahrheit zu vertheidigen und zu erschließen. Ein jungfräulicher Bund ist geschlossen in treuester Liebe sich zu stützen und zu schützen. Ein göttlicher Bund ist geschlossen, der bestätigt ist aus zweier Zeugen Munde, durch Vernunft und durch die Kirche. Das sehe ich ein: „propterea locutus sum." Und das sehe ich ein, nachdem ich mich lange Jahre unter vielen Anstrengungen abgemüdet habe in der Wissenschaft der Neuern: propterea non tacebo; das sehe ich ein, nachdem eine hinreichende Erfahrung mich belehrt hat, daß man durch „als stereotyp herumgetragene Begriffe" sich nicht beirren lassen darf, sondern einzig die Wahrheit als solche im Auge haben muß, wo immer sie auch sein mag — „pro-

pter nomen tuum." Das sehe ich ein, nachdem ich — Gott sei Dank! — meine gänzliche Schwäche kennen gelernt habe, dem Scharfblick der Scholastiker zu folgen, als ich staunend da sitzend hören mußte, wie die Begriffe der Scholastiker durchgreifen bis zu den tiefsten Tiefen, aufsteigen bis zu den höchsten Höhen, um sich greifen bis zur äußersten Peripherie; als ich mit Verwunderung und Bewunderung sehen mußte, wie treueste „Scholastiker" da, wo Mysterien kommen und wo sonst es hieß: „das Capitel schlagen wir über," wie da die scholastischen Magister in ihrer ganzen Kraft, in Ruhe, Besonnenheit, Umsicht, mit einer Meisterschaft, wie ich nie eine gekannt, das Klare mit dem Geheimnißvollen kettend, die Eigenthümlichkeit des unsterblichen Görres bewährten: „den Knochen Ruhe gebietend, brachte er das Blut in Wallung." Ah, mußte ich da ausrufen: das ist eine theologia *mentis* et *cordis!* Das ist's, was ich lange vergebens gesucht! Das ist's, was mir die neuere Wissenschaft vergebens versprach! Das ist's, wozu ich die deutsche Jugend in heiliger Begeisterung entflammen möchte, auf daß baldigst wieder uns ein großer Albert geboren werde, der das Werk des großen Schülers weiter führe, und man nicht in der Nachwelt aufzuzeichnen brauche: „Wohl! den Dom zu Köln, das steinerne Gebäude, hat man damals vollenden können, aber die „Summa angelica" wurde im Jahrhunderte der Intelligenz nicht der Fortführung gewürdigt." Dixi! O daß dieses „dixi" bald sein Echo fände in einer deutschen Brust, sprechend: „*dixi:* nunc coepi: haec mutatio dexterae Excelsi!"

III. Theil.

Allgemeinste Erkenntnißprincipien.

„Δός μοι ποῦ στῶ - καὶ κινήσω
τὴν γήν.“ —
„Immobile movet omnia.“ —
„Omnis cognitio fit per reductionem ad principia.“ —

§. 1.

Nachdem ich in meiner „Schule ꝛc. ꝛc.“ in der „Erkenntnißtheorie“ im I. Bd., und in den erschienenen ersten Heften der folgenden vier Bände die allgemeinsten, obersten Principien der Philosophie des h. Thomas vollständig gegeben habe, und nachdem im vorhergehenden I. Theile dieser Schrift der Begriff „Fortschritt“ hinreichend rectifizirt, im II. Theile aber der Begriff von „Philosophie“ hinreichend präcis festgestellt ist; erübrigt mir, in diesem III. Theile dieses Supplements nichts Neues mehr zu der vollständig vorliegenden Principienlehre hinzuzufügen, wohl aber diejenigen Winke zu geben, welche dazu dienlich zu sein scheinen, das bereits Geschriebene richtig zu fassen und zu würdigen. Dazu muß ich vorerst Folgendes bemerken: es kommt mir über alle Maaßen sonderlich vor, wenn man, zu vorliegenden Heften stillschweigend, so ungeduldig die folgenden Hefte

und die Vollendung des ganzes Werkes erwartet. Warum kommt mir das sonderlich vor? Deßhalb, weil die folgenden Hefte — selbst wenn deren noch hundert erschienen, keine neue Principien mehr bieten werden, und nicht mehr bieten können; auch die gegebenen und vorliegenden nicht umstoßen, nicht verändern, nicht modificiren werden; weil die folgenden Hefte nichts anderes mehr bieten werden und können, als die Application dieser vorliegenden Principien. Diese Application eilt aber nicht; ja ich halte absichtlich damit etwas zurück: denn wozu sollte die Application dienen, wenn die Principien nicht angenommen werden?! Merkwürdige Neugierde auf die Application! Die Principien sollen nicht klar werden durch die Application, sondern umgekehrt, die Application soll klar werden durch die Principien! Das müßte doch eine curiose Wissenschaft sein, wo das Erstere klar werden sollte durch das Letztere, während umgekehrt das Letztere klar werden muß durch das Erste, d. i. durch die Principien. — Es ist um so weniger zu eilen mit der Application der Principien (obschon sie hoffentlich dieses Jahr vollendet wird), als ich der festen Ansicht bin, daß unsere Zeit für gar manche Applicationen noch gar nicht reif ist, trotzdem, daß diese Applicationen so sicher stehen, wie nur irgend etwas in der modernen Wissenschaft. Hoffentlich habe ich im I. Th. dieser Schrift hinreichend angedeutet, welch' ein, um nicht zu sagen Unsinn, welch' ein Wagniß es ist, ganze Bücher schreiben und vollenden, ganze Systeme aufbauen, ohne das Fundament so gesichert zu haben, daß alle Furcht vor dem Umsturze zu beseitigen sei. Wir streiten in der Gegenwart nicht um diese oder jene Application allgemein angenommener Principien, sondern wir streiten

um die Principien selbst. Wie wiederholt und eindringlichst gesagt: die Frage der Gegenwart ist die Principienfrage. Nichts, gar nichts Anderes thut Nóth, als diese ins Reine zu bringen. Es handelt sich, — um das in tausendfacher Wendung, selbst bis zum Ueberdruß, vorzubringen — es handelt sich um das „δός μοι, ποῦ στῶ“! Seht Ihr denn nicht, daß Euch noch immer der Boden unter den Füßen wankt, wenn auch nur Ein Einziges Princip mehr oder weniger anzunehmen ist?! — Deshalb kann ich nicht einsehen, was ich augenblicklich besser, was nützlicher schreiben könnte, als diejenigen Gesichtspuncte, Winke, Andeutungen zu geben, wodurch die Defecte in meiner Darstellung der Sache in Hinsicht auf die Abwägung und Würdigung der dargestellten Sachen completirt werden, so zwar, daß das hervorgehoben werde, was ganz besonders hervorgehoben zu werden verdient, damit so Alles in seiner richtigen Stellung erkannt werden könne. Das und nichts Anderes ist die Aufgabe für diesen hier zu gebenden Commentar zur Erkenntnißtheorie, die theils im I. Bande, theils im V. Bande der „Schule ꝛc. ꝛc.“ vollständig vorliegt.

Gegenwärtigen Commentar theile ich doppelt: Erstens in einen allgemeinen Theil: von Princip und dessen Wichtigkeit; zweitens in einen besonderen d. i. von denjenigen Principien, bei welchen ich am meisten wünsche, daß sie richtig gewürdigt werden möchten.

Princip im Allgemeinen.

§. 2.

Die einleitende Bemerkung, daß ich bereits „Geschriebenes nicht noch einmal schreiben will,“ wird es begreif-

lich machen, warum ich im gegenwärtigem Tractat mich in der Art bewege, daß ich mehr auf Beachtung des Geschriebenen dringe, als neue Gedanken vorzubringen suche.

Was den Philosophen characterisiren muß, ist: Principien würdigen zu wissen, Principien in ihrer ganzen Bedeutung und Macht fassen, in ihrer Alles beherrschenden Machtfülle durchschauen zu suchen. Nur jene Zeit kann eine philosophische genannt werden, die dazu Lust und Fähigkeit zeigt. So lange diese Lust und Fähigkeit nicht bewiesen wird, wäre nichts Anderes zu versuchen, als mit aller Macht und Kunst der Beredsamkeit dahin zu wirken, daß der Geschmack corrigirt und die Fähigkeit anders gelenkt werde. Der Geschmack muß alsdann dahin corrigirt werden, daß man nicht rednerische Darstellung in der Wissenschaft, sondern Kürze, größte Kürze, Präcision, größte Präcision, Logik, trockene aber scharfe Logik liebgewinnen mache. Die Fähigkeit aber muß so gelenkt werden, daß sie, nicht hüpfend und flatternd vom Hölzchen auf's Stöckchen, nicht neugierig haschend nach Allerlei Vielem, nicht dialectisch prahlend in pomphaftem Flittergold, nicht in schön gefaltenem Philosophenmantel einherschreite, — sondern ruhig, aber mit Begeisterung, fest, aber mit höchster Besonnenheit, unerschütterlich, aber mit Bescheidenheit, wo's Noth thut, Einen Punct — die Wahrheit — fixirend, nach Recht und Gesetz abwägend, in heiligem Gleichmuthe die Zügel des Gedankens fasse, die Richtung und ganze Weite des Wegs ermessend, nach allen Seiten um sich schauend, nach Ziel und Maaß ordnend und lenkend, jenen Gang einhalte, der in die Tiefen des Labyrinths der Wahrheit hinein- und herausführt. Solche Operationen in der philosophischen Gedankenwelt

können nicht erkannt, können nicht unternommen, können nicht ausgeführt werden, wenn nicht die Principienlehre gefaßt, klar geworden und gewürdigt wird.

Was es zu bedeuten habe, wenn man das Wort „Princip" ausspricht, das ist unmöglich in der Sprache, in Worten auszudrücken und zu lehren. Gewiß läßt sich in Worte fassen, was Princip ist und die Peripatetiker haben sicherlich nicht unrichtig definirt, wenn sie sagen: „principium est id, a quo aliquid procedit, quomodocunque procedat" und näher: „principium est id, a quo aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur." Aber mit den Worten ist noch lange nicht das Ding in seiner Fülle erwogen! Die Peripatetiker geben ganz präcis die Eigenthümlichkeiten des Princips an in mannigfachen Wendungen, die aber eigentlich alle dasselbe besagen: „non debent demonstrari, — non esse ex supposito, non ex condicto; — debent nobis venire naturaliter, — non debent esse dubia, — non debent fieri clara *per aliud*, sed debent esse clara *per se*, — non admittunt demonstrationem propter superabundantiam luminis, non propter defectum luminis." Das Alles kann man hinschreiben und lesen — und dennoch bleibts gar leicht ohne die beabsichtigte Wirkung. Es scheint fast, als gehörte nothwendig das persönliche Wort, die ganze Kraft und Lebendigkeit des lebendigen Eindrucks dazu, um aufmerksam zu machen auf die Gewichtigkeit solcher Worte. Hier, in der Principienlehre, trifft im vollen Umfange des Worts ein: die Wahrheit ist Leben, — die Wahrheit belebt, — die Wahrheit macht frei. — Nachdem ich schon im vorhergehenden Theile im letzten §., so wie auch im ersten Theile dieser Schrift darauf hingewiesen habe, wie wichtig diese Sache, und wie sehr sie den philosophischen Scholasti-

kern in ihrer ganzen Präponderanz zum Bewußtsein gekommen und in succum et sanguinem ihnen übergegangen sei, halte ich es nichts destoweniger für durchaus nothwendig, nochmals darauf einzugehen und zu sehen, wie es anzufangen, diese Sachen einzuprägen. Denn die Principienlehre, wenn sie richtig ist, gibt so sehr das Leben, und zwar nicht blos das wissenschaftliche, sondern auch das moralische Leben, gibt so sehr Stärke und Muth und Begeisterung, daß ich sicher bin, man werde es mir nie übel nehmen, dort so viele Worte gemacht zu haben, wo gerade die wenigsten Worte hinreichen, das Ganze auszusprechen. In allen Hörsälen der Philosophen, so wie Allen, die Wissenschaft betreiben, sollte man mit schwärzester Dinte auf die weiße Wand vor Aller Augen verzeichnen: „error parvus in principio fit maximus in fine!“ (Thom.). Ueber alle Thore und Pforten der Universitäten und Academien sollte in goldener Schrift entgegenstrahlen: error parvus in principio maximus in fine! In allen Studirstuben der Professoren und Studenten sollte es in größten Characteren zu lesen sein: in principio parvum — in fine maximum! In allen Büchern der Philosophen sollte das Wort stereotyp als Motto dienen! Das würde das Gewissen schärfen, wie's Noth thut.

§. 3.

Ich glaube nun, um das über die Principien in m. „Schule 2c. 2c.“ Gesagte nicht nochmal zu sagen, diese Sache nicht besser faßlich, anschaulich und greiflich machen zu können, als wenn ich diese Wahrheit auf moralischem und übernatürlichem Gebiete vornehme, um sodann die Application auf das sinnliche und intellectuelle Gebiet überzutragen. Auf dem moralischen, so wie auch auf dem

übernatürlichen Glaubensgebiete möchte sich nämlich per accidens die Principiensache in ihrer Wichtigkeit, weil hiefür mehr Disposition vorhanden sein dürfte, als für das rein speculative Gebiet, besser zeigen lassen.

Zuvörderst also auf dem moralischen Gebiete: was begegnet uns hier als das Erste, als Princip? Antwort: der Zweck (finis). „Omne agens agit propter *finem*“ (Thom. cf. m. Sch. IV. B.). Das moralische Gebiet ist das des Begehrens, des vernünftigen Begehrens d. i. des Willens. Wenn ich will, so will ich Etwas — ein Object. Dies Object ist aber nichts Anderes als der finis; das, was ich will, ist das, was ich bezwecke. Das Object des Willens, der Zweck, der finis, ist das Allererste, von dem die Bewegung meines Willens ausgeht. Was immer auch dies Object, der finis, sein, was immer als finis genommen werden mag, wie immer ich dies Object, diesen finis modifiziren mag, wie immer ich in dem Objecte nur diesen oder jenen Gesichtspunct erfassen mag: es bleibt Alles dasselbe; das als Object in letzter Instanz Erfaßte, das ist das eigentliche Object meines Strebens und Wollens, das ist der eigentliche finis, während Alles Andere nur in näherer oder weiterer Verbindung mit ihm steht als medium. Dieses eigentliche Object, dieser eigentliche finis, dieses eigentlich Gewollte ist nichts Anderes, als das zuletzt Intendirte d. h. das Ultimum = finis = terminus meines Wollens. Man nennt dieses ganz prägnant und überaus treffend die eigentliche Intention d. h. nichts Anderes, als das eigentlich Intendirte oder Gewollte. Man sagt deshalb ganz scharf: das, was er eigentlich wollte, beabsichtigte, ist dies oder jenes; sei's auch nur ein anscheinender Nebenumstand in einer richtigen Sache, das macht nichts aus: es ist das nur anscheinend und

mit Rücksicht auf andere Gesichtspuncte: das eigentlich zuletzt Intendirte ist dem Intendirenden immer und überall die Hauptsache. Dieses ist so überaus wahr und einleuchtend, daß jeder vernünftige Mensch jede Handlung auf moralischem Gebiete ganz nach der Intention bemißt d. h. nach dem, was eigentlich, zuletzt, der Gegenstand der Absicht, des Wollens war. Es mag nun dies zuletzt Beabsichtigte, Intendirte mit einer noch so langen Reihe von Zwischenintentionen verbunden sein, als man immer nur fingiren kann: all diese Zwischenintentionen sind nichts Anderes als media, Mittel zum eigentlichen Zweck; und alle diese Zwischenintentionen würden durchaus gar nicht vorhanden sein, nicht einmal gedacht werden können, wenn nicht vorerst das Endziel gedacht wäre, zu dem sie dienen, zu dem sie hinführen sollen. Es ist ein Unsinn, ein absurdum im allerhöchsten Grade, von einem Mittel zu sprechen, das gewollt sei, ohne vorher an ein Endziel als Zweck gedacht zu haben, für welchen jenes die Mittel sind. Das Band zwischen Zweck und Mittel, finis und medium ist so eng, wie zwischen Ursache und Wirkung. —

Nun beachte man, daß das eigentlich Intendirte, das zuletzt Gewollte, der finis, das ultimum im stricten Sinne nur Eines sein kann. Wie es ein Absurdum ist, daß es über das ultimum hinaus noch ein ulterius gebe, so ist es auch unmöglich zwei ultima in gleicher Linie nebeneinander zu fingiren. Denn in diesem Momente wäre die coordinatio das ultimum; dieselbe Grenzlinie für die zwei coordinirten sogenannten ultima war das, was in beiden Dingen das ultimum im strengen Sinne ausmacht. Materiell wäre freilich jene Duplicität das ultimum, aber formell wäre die Be-

grenzung (d. i. der finis) das ultimum. In einer gewollten anscheinenden Zweiheit tritt sofort ein Dependenz unter irgend welchem einheitlichen Gesichtspuncte hervor, wodurch die Eine Sache sofort in die Reihe der media, die Andere als finis ein= und auftritt. Gegentheils wäre ein Zwiespalt im Willen selbst, nämlich: er wolle Etwas — und wolle nicht Etwas d. h. er wolle eben nichts — der Act ist suspendirt — der Wille will nicht. Denn Etwas und Eins sein — ist ganz dasselbe („omne ens *unum* est, et *aliquid* est, alioquin non esset ens, sed *entia*“ Thom.). Es ist nicht einmal möglich, an eine Zweiheit, die von einander unabhängig ist d. h. die in keinem einheitlichen Gesichtspuncte gefaßt wird, zu denken. („mens nullo modo duabus speciebus simul informari potest“ Thom.). Und das gilt bei jeder Information irgendwelcher Fähigkeit. Man versuche es, mit dem Auge eine Vielheit von Dingen zugleich zu erfassen: in demselben Momente ziehe ich einen, mehr oder weniger markirten Gesichtskreis, in welchem ich die Vielheit erfasse als Einheit meines Wollens für die Thätigkeit des Sehvermögens.

§. 4.

Indem ich mich nun factisch als Etwas wollend finde — man versuche es Nichts zu wollen, so hat man sofort das exercitium libertatis als das gewollte Etwas — und zu untersuchen mich anschicke, was ich denn eigentlich d. h. zuletzt, = als ultimum, will, finde ich mich in einer continuirlichen Reihe von Dingen, von denen das Eine mich hinführt auf das Andere, dies Andere auf das Folgende, dies Folgende auf das Weitere, — ein Act kettet sich an den andern, der eine mehr oder weniger für

sich specifisch abgeschlossen scheinende Cyclus von Intentionen und Thätigkeiten kettet sich an einen anderen, wiederum weiter oder enger geschlossen, und so fort bindet sich Stunde an Stunde, Tag an Tag, Jahr an Jahr, die Jugend ans Alter und das Alter an — — das Letzte in diesem genus der Dinge — an die Corruption. Aber die Corruption will ich nicht; die wollte ich nicht, die wollte ich nie, weil ich sie nicht wollen konnte, ohne in die größte Absurdität zu verfallen d. h. ohne unvernünftig, verstandlos, weil zwecklos zu wollen. Das Nichts kann kein Gegenstand des Wollens sein, weil es eben nicht ist. Ich wollte nicht die Corruption bei meiner Thätigkeit, ich wollte nicht das Nichts, sondern ich wollte die Fortdauer dessen, was ich zuletzt wollte; ich wollte das Bleiben, das Sein, das ewig Bleibende, das ewige Sein. Und was denn eigentlich? Nicht die Gesundheit als solche; nicht das Leben als solches; nicht die Reichthümer als solche; nicht die Herrlichkeit dieser Welt als solche. Das Bleiben, das ewig Dauern, das unvergängliche Sein in all diesen oder in einem Theil dieser Dinge: das war's, was ich eigentlich d. i. zuletzt wollte. Aber in diesem Bleiben, in diesem Ewigen, in diesem Unvergänglichen, was ist da wieder mein Letztes? die Glückseligkeit! Ich will zuletzt glücklich sein und glücklich bleiben; denn das glücklich bleiben, ist das glücklich sein! Damit bin ich mit meinem Wollen an der ultima meta angelangt: „beatitudo est finis“ (Thom.).

Doch abermals werde ich weiter getrieben in meinem Wollen. Ich will die beatitudo: aber wo ist sie? in welchem Gute liegt sie? wie erlange ich dies Gut? Was ist das „dauernde, das Unvergängliche, das Ewige?“ was

ist das „Sein"? jenes Sein, ohne welches ich nichts bin, als ein unseliges Sein? Welches ist das Sein, durch welches, in Verbindung mit welchem ich auch wahrhaft bin? Es ist das letzte Sein — das Sein, welches durch kein Anderes Sein ist, — das Sein, welches durch sich selbst und in sich selbst ist, — es ist das absolute Sein, es ist Gott — jenes Sein, welches der Zweck seines Seins in sich selbst hat, selbst ist, jenes Sein, wegen welches Alles ist (cf. m. Sch. IV. B.). Das ist das ultimum! das ist's, was mich getrieben hat sub ratione formali beatitudinis; das ist, was ich eigentlich intendirte, eigentlich zuletzt wollte: jenes Gut und der Besitz jenes Gut's, das nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck ist; jenes Gut, das seiner selbstwegen gewollt, geliebt werden muß und kann; jenes Gut, das ich nicht mehr meiner Glückseligkeit wegen suche und will und liebe; sondern jenes Gut, das ich nur seiner selbst wegen suche und will und liebe, in alle Ewigkeit wollen und lieben muß und will; jener Selbstzweck, in welchem zugleich als nothwendige Folge meines Besitzes die Glückseligkeit gegeben und einzig gesichert ist im höchsten Maaße, in höchster Vollkommenheit. Das ist das ultimum.

§. 5.

Aber das ultimum, wornach ich strebe, weil ich's noch nicht besitze, ist ein ultimum in der Ausführung, während es das primum in meiner Intention ist: „ultimum in *executione*, primum in *intentione*." (Thom.). Das ist dieser merkwürdige Cirkel, der sich in jedem Streben begibt. Das, was erstrebt wird, ist das, was zuerst in Bewegung setzt, von dem die Bewegung zu allererst ausgeht: „finis movet!" (Thom.) Wie bei der körper-

lichen Bewegung das Ziel, nach dem ich hinwandele, dasjenige ist, was mich in Bewegung setzte, was meinem Gehen die Richtung hierher oder dorthin gibt, wie dieses Ziel bei jedem Schritte das eigentliche movens ist, so lange weiter zu wandern, bis ich's erreicht, wie ich nicht ruhen kann, bis ich an meinem Ziele angelangt bin: also ist's mit dem moralischen Ziele. Der erste Impuls geht nur von ihm aus, und dieser Impuls als das primo efficiens ist auch fortwährend das principium assistens, wie es endlich in der Erreichung das principium finiens, complens, quietans, beatificans ist. Da nun das vernünftige Handeln nur ein solches ist, welches Etwas bezweckt, sich einen Zweck setzt, welcher der Grund des Handelns ist (*rationalis* actio propter rationem i. e. caussam) und da das vernünftige Handeln consequent in der Abwägung und Auswahl der Mittel zum Zweck (in proportione i. e. ratione mediorum ad finem) besteht: so folgt, daß in allen meinen Zwischenactionen bis zur letzten Action, die in der Erlangung des Zieles besteht, das Ziel, der Zweck, das ultimum et primum, es ist, nach welchem Alles bemessen, beurtheilt, angewendet werden muß in dem Maaße, wie ich dadurch weiter geführt werde auf dem Wege zu meinem Ziele. Also kurz: das Ziel — Gott — ist im moralischen Leben „mein Eins und mein Alles," das „primum" und das „ultimum," das „α" und „ω", — das ist mein Leben im eigentlichen und prägnanten Sinne; — das ist mein „höchster Grundsatz" d. i. mein principium. Damit begreift man das Tiefgehende jenes Satzes, den Thomas immer wiederholt: „*finis* se habet in moralibus, sicut *primum* principium in speculativis." Damit begreift sich, wie hier das Paulinische: „in Deo vivimus, move-

mur et sumus“ die allergerechteste und umfassendste Application findet. Damit begreift sich die tiefgehende Wahrheit des göttlichen Wortes: „*unum* est necessarium, caetera adjicientur vobis.“ Damit begreift sich der Werth eines wahrhaft moralischen Characters, der in dem Maaße steigt, als er ein einheitlicher, ein materiell und formell einheitlicher, consequent fester Character ist. Damit begreift sich die ganze Größe eines moralischen, im höchsten Princip gegründeten Mannes. Und damit, aber auch nur damit, begreift es sich, was es heißt, nach Principien d. h. nach Einem Princip handeln, — und damit begreift es sich, was damit gesagt ist, wenn von „Princip“ die Rede ist.

Wollte ich weiterhin die herrlichste Application machen, so brauchte ich nur an das moralische Leben in seiner Vollkommenheit zu erinnern. Das moralische Leben in seiner Vollkommenheit — das ist das Leben der Heiligen! Diese Heiligen sind's, die nach einem Princip, und consequent: nach Einem Princip handeln (und deßhalb sind im strictesten Sinne die Heiligen eben die größten Philosophen, weil die vernünftesten, die weisesten in ordine morali). Was geht da vor in dem Leben eines Heiligen? Was bewegt und treibt ihn? Was ist sein Eins und sein Alles? Wo ist sein Herz, wie sein Kopf? Wo weilen seine Wünsche, wo seine Gedanken? Worüber meditirt er Tag und Nacht? Was beabsichtigt er in rastloser Thätigkeit? Was bewegt ihn in allen Mühen, in allen Abtödtungen, in allen Casteiungen, in allen Liebeswerken, in Kreuz und Leiden, die er in wunderbarer Begeisterung sucht, in allen Martern, die er in heiliger Liebesgluth ersehnt und mit himmlischer Verklärung

freudiglächelnd erduldet? Das Alles ist das Eine — das Princip — das primum et ultimum — ist Gott! — Und endlich: worin besteht die christliche Vollkommenheit jedes Gläubigen? Antw.: in der Reinheit der Intention d. i. in der Einheit derselben — in Einem Princip — in Gott! —

Man sieht aus Gesagtem, wie die Moral durch das Princip sich in zwei Theile theilt, wie nie anders getheilt werden kann, als: finis — media ad finem; wie die Vielheit der Mittel ihre Einheit hat in dem finis d. i. im Princip; wie im Princip Alles eingeschlossen, beschlossen, abgeschlossen ist: „tota scientia jacet in principio." — (Thom.)

§. 6.

Sehen wir nun, wie dieselbe „Principienlehre" sich zeigt im übernatürlichen Glaubensgebiete. Nicht in moralischer Hinsicht will ich dasselbe hier fassen, sondern in intellectueller Hinsicht; und zwar habe ich dieses Beispiel deßhalb ausgewählt, weil die Sache hier in einer eigenthümlichen Weise, in doppelter Application, so wiederkehrt, daß man sieht, wie mit der Wechselung eines specifischen genus der Dinge sofort auch das Princip erneuet wird unter Beibehaltung eines höheren, dem das secundäre untergeordnet ist, während es doch selbsteigenes Princip im vollsten Sinne des Wortes ist und somit seinen eigenen Kreis der dahin behörigen Dinge abschließt. Es ist das Glaubensprincip in seiner doppelten Beziehung: Erstens quoad *se*; zweitens quoad *nos*. Die (quoad substantiam) übernatürliche Offenbarungswahrheit ist ein anderes genus, als die Vernunftwahrheit. Diese ist die veritas demonstrabilis, jene die

veritas *non* demonstrabilis. Die übernatürliche Offenbarungswahrheit ist diejenige, welche durchaus nicht in einem nothwendigen Zusammenhange mit den natürlichen Wahrheiten steht; ist diejenige, deren Mittheilung keinen anderen Grund hat, als den freien Willen Gottes, der sie so oder anders, in größerem oder geringerem Maaße mittheilt „pro bona voluntate." Die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten sind contingente Thatsachen. Contingente Thatsachen werden als solche nur auf historischem Wege gewußt, während nothwendige Wahrheiten demonstrativ intellectuell erkannt werden. Daß die Schöpfung der Welt und in gewissem Grade ihre Einrichtung auch eine contingente Thatsache ist, daraus folgt noch nicht, daß diese Contingenz mit jener nur Eine species bilde; es sind beide einig in dem genus der Contingenz, aber doch specifisch verschieden mit Rücksicht auf ihre wechselseitige Supposition; beide also werden, insofern sie als contingent einig sind, in gleicher Weise wahrgenommen, nämlich auf historischem Wege. Wie die contingente Sinnenwelt durch die facultas sensitiva wahrgenommen wird, so auch die contingente Offenbarungswahrheit: „fides ex *auditu*" d. h. wird wahrgenommen durch die Sinne, auf historischem Wege. Aber die übernatürlich contingente Wahrheit hat als eigenthümliche d. i. übernatürliche, über unsere Natur, über unsere natürliche Vermögen hinausgehendes Object nothwendig ein eigenes Vermögen zur Folge. Jedes specifisch verschiedene Object verlangt ein specifisch verschiedenes Vermögen für dies Object, nach Thomas: „facultas sumit speciem ex objecto," quia „facultas propter objectum, sicut medium propter finem" (cf. m. Sch. an verschiedenen Orten). Das übernatürlich Contingente verlangt also

ein doppeltes Vermögen: 1) insofern dasselbe durch die natürliche Sinnenwelt an uns herantritt, das natürliche Sinnesvermögen; 2) insofern es ein übernatürliches ist, das übernatürliche Glaubensvermögen, das uns in übernatürlicher Weise gegeben werden muß.

Was ist nun das eigentlich formale der übernatürlichen Wahrheiten, d. h. dasjenige, wodurch sie Glaubenswahrheiten werden? Da wir hier nicht von übernatürlichen Wahrheiten reden, insofern sie uns nicht mitgetheilt werden sollen, sondern nur insofern als sie in Beziehung zu uns stehen: so wird das formale der übernatürlichen Wahrheiten die veritas oder besser veracitas divina, mit Bezug nämlich auf den modus, wie dieselben zu erfassen sind, oder, was dasselbe ist, mit Bezug auf das Vermögen, wodurch wir sie nur erfassen können, den Glauben (weil ja, wie gesagt, von natürlichem Begreifen keine Rede sein kann). Der Glaube stützt sich also auf die veritas s. veracitas Dei. Diese ist also das formale Glaubensprincip: „ich glaube etwas, weil Gott es geoffenbart hat, der da ist die ewige Weisheit und Wahrheit.“ Das allein ist es, was die übernatürliche Offenbarungswahrheiten, welche immer es auch sein mögen, und wie viele immer es auch sein mögen, derartig in ihrer Wesenheit constituirt, daß mit Aufopferung dieses formalen Glaubensprincips sofort der Glaube destruirt ist.

Legen wir nun den erforderlichen Nachdruck auf den Begriff Princip, und es wird sich sofort ein Element zeigen, das von dem Einen Ende bis zum anderen der Art durchschlägt, daß sich eine Einheit ergibt, die nicht genug erwogen werden kann. Die übernatürliche Wahrheit, von der wir natürlich vorerst nichts wissen, die für uns vorerst gar nicht existirt, wird Offenbarungs-

wahrheit d. h. sie geht, so weit sie contingent mitgetheilt werden soll, durch das medium der göttlichen Offenbarung und wird folglich in diesem medium constituirt als Wahrheit, die sich stützt auf die „göttliche Wahrhaftigkeit." Dieser göttlichen Wahrhaftigkeit wegen soll ich sie einzig und allein annehmen: sie fordert Glauben, gestützt auf eben diese göttliche Wahrhaftigkeit. Deßhalb heißt sie specifisch: „göttliche Glaubenswahrheit." Jede einzelne particuläre Wahrheit gründet in der specifischen Form und Differenz; seie es Geringeres, oder seie es Größeres; seien es practische oder seien es speculative Dinge, seien es Mysterien, die uns ganz unzugänglich sind, oder seien es Dinge, die, nachdem wir sie einmal empfangen haben, uns sehr vernünftig erscheinen, mehr oder weniger; die specifische Einheit bleibt unverändert dieselbe: es sind durch den Glauben zu erfassende Wahrheiten, Glaubenswahrheiten. Das, was in allen particulären Offenbarungswahrheiten das Gemeinsame, das Essentielle, das specifisch Constituirende ist, das, was die Glaubenswahrheit als solche constituirt, ist: daß sie durch den Glauben erfaßt werde. Mit Einem Worte: die Offenbarungswahrheit will: ich soll glauben; und will dies Eine: ich soll Alles im Glauben erfassen; und will dies Princip, glaubend meine Vernunft zu unterwerfen. Die Offenbarungswahrheit muß dies fordern und kann nichts anderes fordern, ohne sich selbst zu destruiren. Denn: nur der Glaube ist das correspondirende Vermögen für sie, (versteht sich: in praesenti rerum statu) oder sie müßte sich selbst zerstören. Nicht die substanzielle, größere oder geringere Vielheit der mitgetheilten Wahrheiten macht den primären Werth des Glaubens aus; nicht ob ich eine, oder hundert, oder tausend Wahrheiten aus irgend

welchen Gründen annehme; nicht das macht den Glauben als solchen aus; sondern die principielle Anerkennung der göttlichen Offenbarungswahrhaftigkeit, die principielle Unterwerfung meiner Vernunft unter diese göttliche Wahrhaftigkeit: das allein ist's, was den Glauben als solchen constituirt. Dann folgt freilich von selbst: wer Eines wahrhaft und recht glaubt, was Gott geoffenbart hat, der glaubt auch Alles, was Gott durch dasselbe medium geoffenbart hat. Aber es folgt auch: daß mit Einer einzigen Offenbarungswahrheit principiell und deßhalb essentiell der Glaube gesetzt ist. Die Vervielfältigung dieses principiellen Actes in Application desselben Actes auf tausend und aber tausend Wahrheiten ändert Nichts an dem Wesen, weil Nichts im Princip, obwohl graduell dadurch per accidens, propter frequens exercitium nämlich, das Verdienst des Glaubens erhöhet wird. Auf dieses einheitliche und Eine Glaubensprincip hinzuweisen, das ist es, was vor Allem Noth thut, damit ein wahrer Glaube sich bilde, nicht aber ein Scheinglaube. Wo dieses Glaubensprincip fehlt, da ist der Glaube radical destruirt, da ist gar kein Glaube, so sehr immer man von Annahme der Glaubenswahrheiten oder besser Offenbarungswahrheiten reden mag. Man täuscht sich hier dadurch, daß man das „Annehmen der Offenbarungswahrheiten" verwechselt mit dem „Glauben der Offenbarungswahrheiten." Hierüber noch einen besondern §., weil hier der principielle Defect der Protestanten liegt, und weil also hier die einzige, weil radicale, Heilung des Glaubens möglich ist.

§. 7.

Der vorhin bezeichnete Unterschied zwischen „Annehmen der Offenbarungswahrheit" und „Glauben der Of-

fenbarungswahrheit" ist der, daß das „Glauben" lediglich geschieht aus dem formalen Grunde „propter veracitatem divinam," daß das Annehmen derselben Wahrheiten aber auf irgend einem anderen Grunde, sei's auf einem bloßen Vernunftgrunde oder auf einem Autoritätsgrunde geschöpflicher Kategorie beruht. Die Möglichkeit dieser anderweitigen Gründe für die Annahme der Offenbarungswahrheiten liegt darin, daß die Offenbarungswahrheiten in doppelter Hinsicht gefaßt werden können: einmal als Offenbarungswahrheit, das andere Mal als Wahrheit schlechthin, insofern sie in irgend welcher Weise der menschlichen Vernunft, sei's unmittelbar oder mittelbar, applausible Gründe bietet oder zu bieten scheint. Das Uebernatürliche ist nämlich nicht durchaus in der Art über alle natürliche Vernunft hinausliegend, daß diese darin gar kein homogenes Element zu erfassen vermöge. Sprechen wir von der „radicalen Uebernatürlichkeit" der Offenbarungswahrheiten, so meinen wir zunächst nichts Anderes, als daß die Kenntniß dieser Wahrheiten uns nur möglich ist dadurch, daß sie geoffenbart werden, nicht aber, daß sie so über alle natürliche Fassungskraft hinausgehen müssen, daß, nachdem sie einmal durch Offenbarung uns mitgetheilt worden sind, wir darin gar nichts Begreifliches oder Faßliches finden könnten. Man darf das Uebernatürliche nicht total zusammenfallen lassen mit dem „Unbegreiflichen," eben so wenig, als man das „Natürliche" nicht total zusammenwerfen darf mit dem „Begreiflichen." Denn offenbar gibt es in dem Bereiche der natürlichen Dinge viele geheimnißvolle, unbegreifliche Sachen; ja, jedes Ding, auch das kleinste, unbedeutendste Pulverkörnchen des Erdenstaubes ist in letzter Instanz ein Unerfaßliches, wie das Sein überhaupt dem creatür-

lichen Intellect nie ganz erfaßlich sein kann. Denn, wenn wir diese natürlichen Dinge in letzter Instanz völlig begreifen könnten, so könnten wir sie auch machen, erschaffen. — Dadurch nun, daß die übernatürlichen, geoffenbarten Wahrheiten gewisse Seiten bieten, die uns sehr vernünftig, sehr applausibel, sehr convenient, sehr annehmbar erscheinen, so wie dadurch, daß wir in der menschlichen Societät mehr oder weniger in Gelegenheit kommen, uns zu stützen auf die Autorität Anderer, die wir höher schätzen, als unsere eigene Einsicht, so wie endlich auch dadurch, daß eine falsche Offenbarung, eine Offenbarung durch den „Engel des Lichts," eine Offenbarung durch „die Träumereien der Menschen," die „Etwas sein wollen," und so sich selbst und Anderen Etwas vorlügen, dadurch, daß es möglich ist, daß die freien Menschen rufen: „hic est Christus — ibi est Christus:" durch Alles das ist die Möglichkeit gegeben, durch verschiedene Gründe sich bewegen zu lassen, diese oder jene Offenbarungswahrheit, mehr oder weniger zahlreich, mehr oder weniger verändert, verstümmelt, vermehrt oder vermindert, anzunehmen. Die Gründe, welche Einsicht in die geoffenbarte Sache zu gewähren scheinen und zum Theil auch wirklich gewähren, ja, was die practische Nützlichkeit, anbelangt, zum ziemlich großen Theile gewähren, können nun tausendfältig wechseln, nach tausendfältigem Standpuncte tausendmal tiefer erscheinen, als andere. Es eröffnet sich hier ein immenses Gebiet für die speculative und practische Vernunft, für die Phantasie, für das Herz, für die Leidenschaften, kurz für tausenderlei Situationen des menschlichen Geistes und Herzens sowohl in Bezug auf das Individuum, als auch, in noch reicherem Maaße vielleicht, für die Societät, für das Gesammtleben der Menschheit.

Der Blick in die universale Regierung des ganzen Universums geht in gar geheimnißvolle Regionen: je nachdem das Auge des Sehenden mehr oder weniger scharf oder blöde ist, je nachdem werden andere Wahrheiten, und dieselben Wahrheiten anders geschaut werden. Dieselbe Verschiedenheit kann eintreten beim Betrachten der geoffenbarten, sei's in ihrem größeren oder geringeren Complexe sei's im einzelnen.

Nehmen wir nun den Fall an: es wären im Ganzen hundert geoffenbarte Wahrheiten vorhanden. Von diesen hundert nehme der Eine fünf an, der Andere zehn, der Dritte zwanzig, der Vierte dreißig und sofort der folgende mehr, als der vorhergehende, der letzte nehme aber das ganze Hundert an: Alle aber mehr oder weniger aus verschiedenen Gründen, selbst derjenige, welcher die Hundert annimmt, aus sehr respectabelen Vernunftgründen. Hier fragt es sich: wer ist unter diesen der Rechtgläubige? Antwort: nicht ein einziger, auch der nicht, welcher das volle Hundert annimmt. Warum nicht? Weil er seine Annahme nicht auf das Glaubensprincip stützt, sondern auf anderweitige Gründe! Consequent kann auch nicht die Rede davon sein, wer unter ihnen graduell der höchst Gläubige sei, weil eben gar kein Glauben, sondern specifisch Verschiedenes, ein Annehmen aus andern Gründen, nicht aus dem formalen Glaubensgrunde, vorhanden ist. Ja, man merke das! diese geoffenbarten Wahrheiten treten eben dadurch, daß sie aus Vernunftgründen angenommen werden, sofort wesentlich, wegen verändertem Princip, aus dem Bereiche der übernatürlichen Wahrheiten radical heraus: es sind nichts, als bloße Vernunftwahrheiten d. h. es ist nichts in ihnen erfaßt, als das, was die natürliche Vernunft erfassen kann. Das

Uebernatürliche ist principiell, durch nicht Vorhandensein des Princips, so radical zerstört, daß ein Glaube im übernatürlichen Sinne, ein göttlicher Glaube, gar nicht mehr möglich ist. Ehe wir die Consequenz hieraus ziehen, wollen wir eine Terminologie, Verständnißhalber, festsetzen: die hier genannten, mehr oder weniger Annehmenden sind im richtigen Sinne des Wortes durchaus keine Gläubige. Wer wäre denn ein Gläubiger? Antwort: nur derjenige, der das Glaubensprincip festhielte d. h. derjenige, welcher einzig und allein deßhalb die hundert Wahrheiten annehme, weil sie Gott geoffenbart hat, also wegen der Wahrhaftigkeit Gottes; derjenige, welcher consequent bereit ist, Alles anzunehmen, ohne irgend welche Ausnahme, was Gott geoffenbart, seien es auch nochmals hundert und tausend, ja seien es auch Wahrheiten, die so total über all seine Fassungskraft hinausgehen, daß er gar nichts davon fassen könne; er hat das Princip gewahrt: er hat den Glauben als solchen bewahrt. Der wäre also der einzig Gläubige, der einzig Rechtgläubige, der eigentlich Orthodoxe. — Und wie soll und muß man dann die Anderen nennen? Antwort: wie alle anderen Menschen d. h. mehr oder weniger verständige Leute, je nachdem sie sich mehr oder weniger auf Vernunftgründe stützen. Weil sie aber doch einmal den Namen „Gläubige" sich aneignen wollen und wirklich usurpiren: so wäre vorzuschlagen, sie zum Unterschiede von den „Rechtgläubigen", „mehr oder weniger Strenggläubige" zu nennen, wobei dann aber zu bemerken, daß das „gläubig" hier in einem anderen Sinne genommen wird, nämlich als „Meinung" und als „menschlicher Autoritätsglaube" zu verstehen ist, nicht aber als „göttlicher Glaube." Die

Verfänglichkeit für die, mehr oder weniger, Strenggläubigen liegt nämlich darin, daß sie meinen, wer die Offenbarungswahrheit der Substanz nach annehme, wäre ein Gläubiger. Deßhalb ist folgende Distinction sehr zu beachten: der nur materielle Gläubige und der formale Gläubige sind zwei himmelweit verschiedene, zwei wesentlich, weil principiell verschiedene Dinge. Der formale Gläubige, in welchem aber implicite der materielle Gläubige selbstredend miteingeschlossen ist, ist der Orthodoxe; der nur materielle Gläubige ist dann der, mehr oder weniger, „Strenggläubige," aber immer in der vorher erklärten Bedeutung des Wortes „strenggläubig," nie so, als gehörten beide zu Einer einzigen species, so daß nur ein gradueller Unterschied vorhanden wäre innerhalb derselben species. Der Orthodoxe unterscheidet sich so specifisch von den Anderen, daß ein Vergleich beider gar nicht möglich ist. — Daraus wird man ersehen, wie gefährlich es ist, zu sagen: „die Protestanten könnten sich mehr oder weniger dem Katholiken nähern." Das ist ein so äquivoker Ausdruck, und so radical falscher Ausdruck, daß er, wenn er nicht mit der strengsten Trennung beleuchtet wird, geeignet ist, die allergewaltigsten Mißverständnisse zu bewirken. Möge ein Protestant materiell, der Substanz nach, wie man heute zu sagen pflegt, Alles annehmen, was wir Katholiken annehmen, mit Ausnahme des formalen Glaubensprincips, so ist er uns, im strengen Sinne, doch noch um Nichts näher gekommen, als der allerfreisinnigste Rationalist, der von alle dem Nichts annimmt: das deßhalb, weil wir immer im Princip differiren. Ganz dasselbe Verhältniß der Dinge werden wir bald sehen, wenn von den Katholiken die Rede ist, von denen ganz sicher Einige, vielleicht auch

Viele, durchaus keine Katholiken sind, obschon sie den Namen tragen.

Das nun wird aus dem Gesagten einleuchten: die Macht des **Princips** ist so über Alles stark, und die Wichtigkeit des Princips so über Alles groß, daß diese Sache nie genug hervorgehoben und nie genug beherzigt werden kann. Bei jedem Dogma heißt es also immer: dogma habet rationem *principii*“ (Thom.): damit ist dann die Sache **abgemacht**! Alle Deduction durch intellectuelle Nothwendigkeit ist damit ausgeschossen! Alle Demonstrationsversuche sind radical abgeschnitten: principia *non* demonstrantur, (sed demonstrant alia). „Si Deus loquitur, credendum est!“ und da gilt keine Tergiversation, kein sich drehen und wenden nach hie und dorthin! Da ist nur Eins übrig: credere — fides! „fides habet rationem *principii.*“

Die Sache selbst, so wie die Consequenzen, werden noch viel mehr einleuchten, wenn wir die „conditio sine qua non“ für den Glauben betrachten, womit ein eigenes Princip statuirt wird. Denn es fragt sich nun: wie weiß ich, daß Gott dies oder jenes gesprochen?

§. 8.

Die übernatürliche Offenbarungswahrheit fordert nämlich zur Communication ein ihr correspondirendes Mittel. Nach dem Satze: „qui vult finem, debet velle media“ muß ein solches Mittel der Art sein, daß die übernatürliche Offenbarungswahrheit in ihrem formalen Princip erfaßt werden kann. Dies Mittel muß also nothwendig ein **infallibeles** sein. Welches immer es sonst auch sein mag, contingent verschieden in zahlloser Weise, — aber infallibel muß es sein, sonst würde eine Contradiction

in Gott selbst fallen. Denn: Glauben verlangen und kein infallibeles Mittel geben, heißt: Etwas Unmögliches verlangen. In meiner „Schule ꝛc. ꝛc.“ I. B. habe ich gezeigt, wie dies Mittel in doppelter Hinsicht betrachtet werden kann, nämlich: einmal als veritas demonstrabilis; dann als veritas revelata. Daß im Allgemeinen ein solches infallibeles Mittel vorhanden sein muß, wenn göttlicher Glaube vorhanden sein soll, das ist eine leicht demonstrirbare Wahrheit. Denn dieses Mittel ist, als infallibeles, das einzig taugliche, also die conditio sine qua non für die Möglichkeit des Glaubens. Welches Mittel im Besonderen Gott wählen wollte unter einer Menge von Mitteln, denen er allen die Infallibilität mittheilen konnte, das ist eine contingente Thatsache, die also blos vom göttlichen Willen abhängt, also insofern keine demonstrirbare Wahrheit, sondern eine Glaubenswahrheit. Gott konnte diese Infallibilität, wenn er wollte, an die Person Eines einzigen Lebenden, oder an Mehrere zugleich, oder an jeden Bischof, oder auch an jeden Priester abgeben. Nur muß sie wieder eine continuirliche sein, so lange, als Glauben gefordert wird, so lange, als der Glaube rein, unversehrt zu bewahren ist, so lange, als Glaubensstreitigkeiten entschieden werden sollen. Das Alles fordert stricte, daß ein perennes Tribunal, wo immer und wie immer es sein mag, als supremus judex infallibilis existire, und zwar existire in der viva vox dieses Tribunals. Damit sind wir am Ende, folglich damit in einem Princip angelangt. Ein Princip muß hier sein: denn wir sind in einem neuen genus der Dinge. Es handelt sich um das medium, das allein taugliche medium, wodurch die veritas revelata divina infallibel erfaßt werden soll; es handelt

sich um jenes medium, durch welches wir über die veritas divina versichert werden; durch welches die veritas in se eine veritas quoad *nos* wird. Mit diesem medium beginnt in einziger und letzter Instanz die complete Existenz der veritas revelata quoad nos, so daß nun der götttiche Glaube erweckt werden kann: „ich glaube Alles, was Gott geoffenbart und als solches durch seine (infallibele) Kirche vorstellt zu glauben." Dies infallibele medium, die Kirche Gottes, kann natürlich keine Glaubenssachen machen, sondern setzt sie voraus. Das vorher (im vorigen §. besprochene Glaubensprincip bleibt also, und mit Rücksicht auf dieses ist die Kirche eben die conditio sine qua non. Aber mit Rücksicht auf uns, die den Glauben Suchenden, wird diese conditio sine qua non als das medium ein Princip, insofern wir dadurch den Glauben (unter Voraussetzung, versteht sich, der gratia efficiens fidem — denn das gehört ja mit zur Glaubenswahrheit) empfangen. Damit ist in letzter Instanz das katholische Glaubensprincip in seiner nothwendigen Duplicität vollendet: die „veritas Dei" und die „ecclesia (seu viva vox) proponens veritatem istam." Spreche ich hier von einer Duplicität des Princips, so kann das deßhalb nicht verfänglich sein, weil ich von keiner coordinirten, sondern von einer subordinirten Duplicität spreche. Diese Duplicität hat in ihrer nothwendigen Subordination ihre Einheit. Die Duplicität liegt nicht in einer Duplicität der Sache selbst, sondern in der Duplicität von Zweck und Mittel, deren principielle Einheit im Zweck gewahrt ist. Im Bereiche der Mittel wird aber das primäre Princip des Zwecks nicht destruirt, sondern vielmehr postulirt, supponirt und applicirt. Weil aber das Bereich der Mittel ein eigenes genus ist,

mit Bezug auf den Zweck, so herrscht im Bereiche der Mittel wieder das Gesetz des Princips eben für diesen Kreis der Dinge.

Wie also die Infallibilität Gottes das eigentliche Glaubensprincip in genere ist, so ist die Infallibilität der Kirche das Applicationsprincip des ersteren auf diese oder jene Wahrheit in specie.

Fassen wir es nun in seiner ganzen Kraft, wenn wir sagen: wir sind hier in einem Princip! Wir wollen die Sache näher beleuchten durch Vorlegung des berüchtigten Cirkels, den uns die Protestanten rücksichtlich unseres Glaubensprincips machen zu können vermeinen.

§. 9.

Die Protestanten werfen (wie dies in jüngster Zeit in Amerika mit dem größten Enthusiasmus geschehen) uns Katholiken vor: „ihr glaubet der Kirche auf das Zeugniß der Bibel — und ihr glaubet der Bibel auf das Zeugniß der Kirche.“ Damit vermeinen die Protestanten uns den allergrößten Aller Vorwürfe gemacht zu haben. Der Vorwurf enthält nämlich den Vorwurf einer Cirkelbewegung. Wer sich aber im Cirkel dreht, ist entweder schon nicht mehr bei Sinnen, oder wird bald schwindelig zum Umfallen. Worin liegt nun das Herbe, Bittere, das Tiefe des genannten Vorwurfs? In nichts Anderem, als in der (vermeintlichen) Principienlosigkeit! Denn ein Cirkel ist eine in sich selbst zurücklaufende krumme Linie d. h. ein Ding ohne Anfang, wie ohne Ende, ein Ding also ohne Princip. Diese sinnbildliche Darstellung ist sehr passend, wenn man eine Aufeinanderfolge von behaupteten Wahrheiten darstellen will, von denen die erste bewiesen werden soll durch die letzte,

während die letzte zu ihrem Beweise sich auf die erste beruft — und das Alles in gleicher Weise, unter demselben Gesichtspuncte der Wahrheit in dem Bewiesenen und dem Beweisenden. Das ist die petitio principii im strengen Sinne, oder der circulus vitiosus für die Wissenschaft.

Wie verhält es sich nun mit obigem Vorwurfe? Wo liegt die Unrichtigkeit? Darin liegt die Unrichtigkeit, daß vorgeworfen wird: wir beriefen uns auf die Bibel, um daraus die Infallibilität der Kirche zu beweisen. Nicht also! Umgekehrt aber ist die Sache: *wir berufen uns auf die Infallibilität der Kirche, um die Schrift zu beweisen d. h. als göttliche annehmen zu können.* Die Infallibilität der Kirche ist unser *Princip*, durch welches wir alles Andere d. h. die Dogmen quoad nos beweisen; das Princip selbst aber beweisen wir nicht durch ein noch anderes Princip, so daß wir vor dem Ersten noch ein Ersteres vorausgehen ließen und also in eine Absurdität verfielen. Die Infallibilität der Kirche, die ecclesia proponens, das ist der Grund meines katholischen Glaubens für *alle* Dogmen, also auch für sich selbst als Dogma: denn der Grund der Dogmen (quoad nos) muß um so mehr ein Dogma sein, als Alles, was durch den Grund erst Dogma wird, nach dem Satze: „propter quod unumquodque tale, et illud magis“ (Thom.). Wenn denn nun gefragt wird: „warum aber glaubst du (versteht sich: mit göttlichen Glauben) die Infallibilität der Kirche? was wäre die einzig accurate und richtige Antwort? *Nur deßwegen* glaube ich diese Infallibilität (mit demselben göttlichen Glauben, womit ich die übrigen Dogmen glaube), *weil* die Kirche selbst von sich Infallibilität behauptet, lehrt; deßwegen, weil die Kirche in ihrer Infallibilität *Princip* ist und das

Princip als solches nothwendig Infallibilität in Anspruch nehmen muß, wenn es sich nicht selbst zerstören, aufgeben will. Also: credo propter Ecclesiam infallibilem *omnia* — et ipsam infallibilitatem *propter* ecclesiam proponentem. Aber, man hüte sich, aus dem Princip sich herausdrängen zu lassen! Dann ist Alles verloren. So barock es für einen unverständigen Verstand auf den ersten Blick erscheinen mag, wenn ich sage: ich glaube die Infallibilität der Kirche, weil sie selbst es sagt, — so ist das nichts destoweniger die einzig adäquate und einzig richtige Antwort, wenn ich anders nicht principiell, radical und total meinen Glauben ruiniren will. Daß dabei noch andere Sachen zur Erläuterung in Betracht kommen, rührt nicht daher, daß diese Antwort als solche einer Erläuterung bedürfte, sondern das rührt daher, daß die Schwäche unseres Intellects Confusionen bereitet, Sachen mit einander verwechselt, die nicht mit einander verwechselt werden dürfen, Sachen zusammen wirft, die äquivoke Terminen haben, kurz, daß wir confundiren, statt zu distinguiren, und da wieder distinguiren, wo zu uniren ist. Eine Erläuterung in unserer Antwort wird hoffentlich Alles in Ordnung bringen für diejenigen, denen die gegebene Antwort befremdend scheint.

Man unterscheide streng zwischen „göttlichem Glauben" und „vernünftiger Glaubwürdigkeit; also zwischen dem motivum fidei und dem motivum credibilitatis — und consequent: zwischen denjenigen Dingen, die mit „göttlichem Glauben" geglaubt werden, und denjenigen Dingen, die nicht geglaubt, sondern durch die Vernunft als „nothwendige und vernünftige" erkannt werden. Daß im Allgemeinen ein infallibeles Mittel vorhanden sein muß, wenn ich mit göttlichem

Glauben etwas annehmen soll, das ist eine so klare Vernunftwahrheit, daß sie gar keinen Zweifel zulassen kann. Das sehe ich ein, das glaube ich nicht. Aber, daß dieses infallibele Mittel in seiner particulären und specifischen Einrichtung die „römisch-katholische" Kirche ist, das ist eine Offenbarungswahrheit, — eine Wahrheit, die lediglich von göttlichem Willen abhängt, also eine contingente Thatsache, — also im eigentlichen Sinne eine Glaubenswahrheit. Folglich muß bei dieser Glaubenswahrheit sich Alles geltend machen, was bei jeder Glaubenswahrheit gilt, nämlich Erstens: die göttliche Infallibilität, und Zweitens die Infallibilität des Mittels (ecclesia proponens). Letztere ist aber das Princip, worauf in letzter Instanz quoad nos Alles ankommt. Folglich muß die Kirche sich selbst als infallibel erklären und ich es glauben, weil sie selbst es erklärt, sonst hätte ich meinen Glauben im Princip destruirt. Aber — und das ist es, wodurch man sich täuschen läßt — Gott kann keinen Glauben fordern von uns, der unsere Vernunft zerstörte: gratia non destruit naturam, sed supponit. Ich darf nie unvernünftig handeln, und Gott muß die Mittheilung und Forderung des Glaubens so einrichten, daß meiner Vernunft vollends Genüge geleistet ist, bevor ich glaube. Nicht jedem beliebigen Schwätzer und Prediger darf ich glauben; sondern nur dem, der sich hinreichend legitimirt, daß Gott durch ihn spricht, also durch die motiva credibilitatis („Zeichen und Wunder" u. s. w.) meiner Vernünftigkeit vollends Genüge leistet: „gratia non destruit naturam i. e. fides non destruit rationem." Wie die Propheten und wie Christus sich legitimirte als Gottgesandten, in gleicher Weise legitimirt die Kirche sich für die Vernunft durch alle Mittel der mensch-

lichen Glaubwürdigkeit. Diese Glaubwürdigkeit ist aber ganz etwas Anderes, als der göttliche Glaube. Diesen wirkt die Gnade Gottes, nicht die Vernunfteinsicht: „fides est donum Dei.“ (Paul.) Viele sahen und hörten die Zeichen und Wunder, welche Christus wirkte, und glaubten doch nicht, sondern nur die, „denen es gegeben“ („quotquot erant praeordinati“ Paul.).

Unter diese motiva credibilitatis gehört nun auch die Bibel. Diese kann nämlich in doppelter Weise betrachtet werden: einmal blos als historisches Document, wie alle anderen Bücher aus dem Alterthum. In sofern hat sie ihre historische, menschliche Glaubwürdigkeit eben so, wie alle anderen historisch überlieferten Bücher von Cicero, Plato, Aristoteles u. s. w. Dann aber kann sie betrachtet werden als „göttlich inspirirtes Buch“; das aber weiß ich nur durch das infallible Mittel, durch die katholische Kirche. Die Protestanten haben die Bibel nur als historisches Buch, wie alle anderen historisch überlieferten Bücher; also ist ihre Autorität nur eine menschliche, wenn auch die menschliche im höchsten Grade. Und wenn ich den Protestanten gegenüber mich auf die Bibel berufe, so berufe ich mich auf dieselbe nur als auf eine menschliche Autorität d. h. auf gerade diejenige, wofür sie der Protestant hält. Ferner berufe ich auch in Bezug auf die Kirche mich auf dieselbe als auf ein motivum credibilitatis. Aber nie darf ich mich auf die Bibel berufen, um die Infallibilität meiner Kirche beweisen zu wollen. Denn dann hätte ich das Princip, welches Alles beweist, aus einem anderen bewiesen d. h. ich hätte dem primum noch ein primum vorausgehen lassen.

Wollte man nun die Hypothese machen, es könne

nach und außer der katholischen Kirche noch eine andere Kirche kommen und sagen auch von sich die Infallibilität aus, so ist zu antworten: diese Hypothese ist die größte Absurdität, die es gibt. Denn: bei dieser Hypothese müßte doch festgehalten werden, was vorher rücksichtlich der motiva credibilitatis gesagt worden. Die nothwendigen Zeichen und Wunder wirkt aber Gott zur vernünftigen Legitimation des Glaubens. Folglich wäre bei dieser Hypothese Gott selbst im Widerspruch mit sich selbst. Die Hypothese besagt also dasselbe, wie wenn ich annehmen wollte: Gott wäre z. B. nicht wahrhaftig d. h. die Hypothese besagt den vollsten Unsinn. Eben so ist es eine Absurdität, irgend welche von Gott inspirirte Behauptung oder Lehre als wahr anzunehmen, die mit der katholischen Kirche nicht übereinstimmte, oder auch, daß die Kirche vielleicht einmal in einen Irrthum fallen könne. Alle solche Fictionen besagen nichts als Blasphemien, weil sie die Möglichkeit fingiren, daß Gott das Glaubensprincip destruirte und doch noch Glauben forderte!

Wenn nun durch das infallibele Princip, durch die Kirche, mir die Bibel als göttlich gegeben und verbürgt ist, dann darf ich mich auf sie berufen als auf ein „wahrhaft göttliches Wort;" aber immer nur denjenigen gegenüber, welche dasselbe Princip haben, und, zweitens, immer nur unter fortwährender Voraussetzung eben dieses Princips, so zwar, daß ich bei jeder Allegation aus der Bibel implicite besage, daß ich die Schrift nur so und nicht anders verstehen und verstanden wissen will, als mein Princip, die Kirche, es erklärt. Alle meine Allegationen sind also, im strengsten Sinne genommen, stets hypothetisch, so lange es noch möglich ist, daß durch mein Princip, die Kirche, irgend ein Text noch anders er-

klärt werde. Jeder einzelne Text, jedes einzelne Wort, wie alle particulären und generellen Dogmen, basiren auf dem Princip, gründen im Princip, verstehen und erklären sich nur durch das Princip, sind nur Dogmen in fortwährender, ausdrücklicher oder supponirter, Einheit mit dem Princip. Das Princip bewegt Alles, belebt Alles, informirt Alles! Das Princip ist das eigentliche Herz des ganzen dogmatischen Glaubenslebens. Ohne das Princip Nichts, gar Nichts von wirklichem, wahren, katholischen, göttlichen Glauben! Auf Nichts Anderes berufen wir uns, in letzter Instanz, als auf das Princip — und wer darüber hinaus noch fragte, der würde fragen: ob es vor dem Ersten noch ein Ersteres gebe?! —

Wo also ist in aller Welt der Cirkel, den wir Katholiken uns sollen zu Schulden kommen lassen? Wo ein Princip ist, da ist kein Cirkel! Wo wahrhaft ein Princip ist, da ist ein Ende. Wo wahrhaft ein Ende ist, da ist keine Cirkelbewegung im Sinne des Vorwurfs.

Das aber leuchtet in genommener Materie in ganz frappanter Weise ein, wie wichtig es ist, die Principienlehre zu kennen. Das leuchtet ein, wie die Principienlehre so in die allergewöhnlichste Katechismuslehre und Alltagssache, eingreift, daß ohne sie eben so wenig der einfältigste Mensch als der größte Gelehrte nicht einen einzigen Glaubensact regelrecht — explicite, formaliter, perfecte — zu erwecken vermöge.

Hier, im Princip also, müßte die Belehrung und und Controverse vorgenommen werden, wenn über Religionssachen gestritten wird. Hier, im Princip, muß die Verständigung gesucht werden. Hier, auf's Princip müßte die ganze Controverse einzig und allein hingelenkt

werden. Ist hier, im Princip, die Verschiedenheit, die Streitigkeit geschlichtet, so sind regelrecht mit Einem Male alle anderen radical und total geschlichtet. Alle Streitereien, Controversen über alle anderen particulären Wahrheiten, (bei denen ja doch das Princip applicirt werden muß!) sind nutzlose Disputationen in Vergleich mit dem unendlichen Erfolge, den eine principielle Lösung, eine Lösung des Princips, nach sich ziehen muß. Durch diese Lösung würde dann aller Halbheit, aller Unentschiedenheit, aller Lauheit und Characterlosigkeit in Glaubenssachen vollends vorgebeugt sein. Dann wäre nach dem Apostel, „der Verstand wahrhaft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen genommen" („in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi") und zugleich bewahrheitet: „rationabile obsequium vestrum." Eine Reihe von vornehmweise thuenden Katholiken, die mehr oder weniger dem Protestanten zu opfern bereit sind und doch vermeinen, katholisch heißen zu können, das sie nur dem Namen nach sind (weil sie wohl wegen ihrer vermeintlichen Einsicht eine gewisse Anzahl von Dogmen (materialiter) annehmen, immer aber an anderen Dogmen meistern und klügeln wollen) würde aus ihrer eingebildeten falschen Katholizität herausgetrieben werden; aber sicher auch zu desto größerem Gewinne für die Sache der Wahrheit. Man fürchte Nichts! Weg mit der Halbheit und Faulheit! Dann wird frisches Leben erblühen aus fruchtbarster Gesundheitsfülle! Ein wahrer Gläubiger ist mehr werth, als hundert Halbgläubige! Schonungslos und unermüdet predige man das Princip! Von ihm gilt: „*Unum* est necessarium" — („omnia alia adjicientur vobis.")

§. 10.

In dem bisher Gesagten, als in dem angegebenen ersten Theile dieses Tractats, wollte ich nichts Anderes bewirken, als im Allgemeinen auf die Wichtigkeit der Principienlehre aufmerksam machen (obschon per accidens auch das in meiner „Schule ꝛc. ꝛc.“ I. B. über Glauben und Wissen weiter erklärt worden). Das glaubte ich nicht besser erreichen zu können, als durch specielle Application auf das moralische und religiöse Gebiet. Diesem dürfte füglich leicht eine andere Application auf dem practischen Gebiete hinzugefügt werden können, die von nicht minderer Evidenz ist. Ich will sie blos andeuten. In dem Maaße, als ein Mensch, ein Character, mit sich zur Einheit gelangt, mit sich einig ist, in dem Maaße handelt er nach Grundsätzen, wie man zu sagen pflegt. Was sind nun diese Grundsätze? das sind, im weiteren Sinne des Wortes, Principien, secundäre Principien. Ist in all diesen secundären Grundsätzen oder Principien ein oberster Grundsatz vorhanden, auf dem alle anderen particulären Grundsätze basiren, so ist Eine leitende Idee es, die sich durch alle untergeordneten, particulären Grundsätze so hindurchzieht, daß diese sämmtlich ihre Gestaltung, Färbung und Application erlangen durch die oberste einheitliche Idee, welche einen solchen Character beherrscht. Diese oberste, einheitliche Idee vertritt hier die Stelle des Princips. Je höher hier, in der leitenden Idee oder dem obersten Grundsatze, der Standpunct gefaßt, desto weitgreifender, mannigfaltiger, zahlreicher kann die Application Statt finden. So verschiedenartig die species der untergeordneten, mitbegriffenen Dinge sind, in denen die leitende Idee zur Anwendung kommen kann, so vielfach verschiedene secundäre

Grundsätze bilden sich als secundäre Principien. Die oberste leitende Idee ist aber überall und immer der Maaßstab, wornach Alles beurtheilt wird, ist jenes Licht, in dem Alles betrachtet wird, ist jene Kraft, die in allen Operationen sich kund gibt. Diese Idee ist es, die in einem solchen Character lebt, und sie ist es, worin ein solcher Character lebt: es ist das, was wir „Beruf“ zu nennen pflegen. Dieser Beruf ist nichts Anderes, als eine particuläre Application des finis communis auf eine particuläre Persönlichkeit. Dieser Beruf ist also für diesen particulären Character das universelle Princip, was ihn bewegt, leitet, treibt, regiert. Nach einem solchen Princip muß, je nachdem es sich mehr oder weniger, umfassender oder beschränkter, deutlicher oder confuser, ausgeprägt zeigt und bewährt, die Größe eines Characters, die Charactergröße beurtheilt werden (cf. m. „Sch. 2c. 2c.“ I. B.) Man sieht hier, wie die Principienlehre in das practische Leben so sehr eingreift, daß gerade hier die Philosophie an ihrem eigensten Orte ist. Das nenne ich „Popularphilosophie,“ — das nenne ich „practische Philosophie.“ Beim Unterrichte in der Philosophie ist hierauf der ganze Nachdruck zu legen. Die jungen Leute müssen Grundsätze — Principien bekommen, wodurch der Character formirt, ausgeprägt wird. Ein principienloser Mann ist ein characterloser Mann, wankend wie ein Rohr, jedem Winde nach allen Seiten weichend, hin und her wankend, untauglich für die Societät, in welcher es gilt, seinen particulären Posten standhaft männlich auszufüllen.

Mit der gemachten Unterscheidung zwischen secundären Principien und oberstem Princip, dem alle secundären, wie immer auch, untergeordnet sein müssen, in Verbindung mit der Lehre, daß in letzter Instanz das

oberste Princip nur Eines sein kann, weil es keine zwei prima, die unabhängig von einander wären, geben kann, wäre nun Alles gesagt, was irgend die Principienlehre in ihrer durchgreifenden Wichtigkeit anschaulich machen und an's Herz legen kann. Gerade so, wie es sich in allen bisher genannten Gebieten mit der Principienlehre verhält, gerade so ist die Sache in dem intellectuellen Gebiete der Philosophie. Wie es hier sich mit der Principienlehre verhalte, soll der Gegenstand des nun folgenden zweiten Theiles dieses Tractats in so weit zeigen, als dies zur Ergänzung des in m. „Schule 2c. 2c." Gesagten mir dienlich und nöthig scheint.

Allgemeinste Principienfrage.

§. 11.

Da diese Frage in meiner „Schule 2c. 2c." I. B. „Erkenntnißtheorie" und in den ersten zwei Heften des V. B. (Metaphysik) vollständig vorliegt, so scheint mir hier nichts mehr übrig zu sein, als diejenigen Gesichtspuncte und Säße hervorzuheben, welche die principielle Anschauung der Philosophie leichter gewinnen lassen. Diese principielle Anschauung ist an die Erklärung zweier Fundamentaldoctrinen geknüpft, mit deren Erklärung alle Schwierigkeiten beseitigt sein dürften, weil sie eben das Princip unmittelbar selbst sind. Diese beiden Fundamentaldoctrinen sind enthalten in dem Saße: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" und in dem „intellectus agens." Das sind also die beiden Theile, welche hier so zur Sprache kommen sollen, daß die ganze generellste Principienlehre damit vorgelegt werde. In dem Saße: „nil est in *mente* s. intellectu, nisi prius

fuerit in *sensu*" erscheinen sofort die beiden Regionen der Dinge, um welche es sich handelt: intellectus und sensus d. i. die intellectuelle und die sensitive Region der Dinge. Es handelt sich darum, in beiden Regionen das Princip zu zeigen, so wie das Verhältniß dieser beiden Principe zu einander in ihrer Subordination, um die intendirte Einheit des Princips festzuhalten. In der anderen Lehre, von dem intellectus agens, handelt es sich um die weitere Begründung und Nachweisung dieser Subordination. So sehr beide Theile in einander greifen, so wird es doch zweckdienlicher sein, beide getrennt darzustellen.

Nihil est in *intellectu*, nisi prius fuerit in *sensu*.

§. 12.

Vorstehender Satz enthält in so merkwürdig prägnanter Weise das oberste Princip der Philosophie, mit Inbegriff der zweitheiligen Gliederung des Princips in ihrer subordinirten Einheit, daß dieser Satz als der characteristische Ausdruck des Ganzen genommen werden kann und muß. Der Satz umfaßt nämlich

1) die sensibele Welt, —
2) die intellectuelle Welt, —
3) das Verhältniß beider mit Rücksicht auf unsere einheitliche („nihil . . nisi") Erkenntniß.

Die Lehre von den Criterien, wie sie im I. B. meiner „Schule &c. &c." vorliegt, als bekannt voraussetzend, gehe ich direct auf die Sache ein. Nehmen wir den Begriff von Princip so, wie er einzig und allein genommen werden kann, wenn wir nicht in Absurditäten fallen wollen, nämlich als eine Sache, die nicht durch

ein Anderes, Ersteres, Vorausgehendes klar und sicher werden soll, sondern die durch sich selbst so über alle Maaßen klar und sicher ist, daß sie gar keine Stütze mehr bedarf, auch gar keinen Zweifel mehr zuläßt, so zwar, daß die ganze Welt, wie sie allgemein für vernünftig gehalten wird, die Sache zuläßt, annimmt, ohne auch nur einmal daran zu denken, ob wohl ein dubium entstehen könne,— ich sage: nehmen wir so das Princip, wie es sein muß, so bietet sich uns als solches die Sinneserkenntniß (das Princip der Sensationen). Ich hoffe in meiner „Schule ꝛc." hinreichend gezeigt zu haben, wie es zu verstehen ist, wenn gesagt werden muß: die Sinne täuschen nicht. Auf die sophistischen Einwendungen gegen diesen Satz durch die sogenannten „Sinnestäuschungen" brauche ich hier nicht einzugehen. Will man einmal die „Sinnestäuschung" beibehalten, so mag man das meinetwegen thun; es schadet uns nichts. Denn Jedermann bekennt, daß diejenigen Fälle, wo die Sinne Veranlassung zur Täuschung (meines Urtheils) geben, gar nichts vermögen rücksichtlich unserer Gewißheit, die uns von der Sinnenwelt, welche uns umgiebt, in ihrem vollsten Maaße bleibt. Das Zeugniß unserer Sinne ist uns so über alle Maaßen sicher, daß wir nicht zweifeln können, wenn wir auch wollten. In Worten können wir wohl einen Zweifel ausdrücken, nicht aber in der That. Jede Bewegung, die wir machen, jeder Schritt, den wir vorwärts oder rückwärts thun, jedes Wort, das wir zu Jemandem sprechen oder das wir von Jemandem hören, jeder Bissen Brod, den wir zu uns nehmen, jedes Glas Wasser, das wir verlangen, wie die ganze Welt in ihren Geschäften, — Alles tritt mit einer solchen Unerschütterlichkeit an uns heran, daß wir vollends uns als unverständige Leute

der ganzen verständigen Welt blosstellen, wenn wir noch Etwas mehr von Sicherheit verlangen wollten. Hier ist die practische Seite der Philosophie! Hier muß die Philosophie der Luftspeculationen dem Leben wieder nicht blos näher gebracht, sondern so ganz und gar mit dem practischen Leben zusammengeschmolzen werden, daß nie und nimmer wieder eine Lösung vor sich gehen kann. Hier ist der Scheideweg! Hier liegt Leben und Tod für die Philosophie! Hier wird das unauslöschliche Kennzeichen eingedrückt, an dem man sieht, ob einer ein „verständiger Mensch" ist d. h. den verständigen Gebrauch seiner fünf Sinne noch hat. Hier liegt, wie im Keime, die ganze Weisheit eingeschlossen! Hier ist Alles so aneinander gekettet, daß ein Irrthum einmal für alle Mal radical ausgeschlossen ist, so weit das Noth thut! Hier ist dem „δός μοι, ποῦ στῶ" genügt, — der Stützpunct gegeben. Mag es immerhin noch andere solche Puncte geben können — wenn wir einmal Hypothesen lieben —, es kümmert mich nicht, kann mich nicht kümmern! Auf zwei Stellen kann ich nun einmal nicht zugleich stehen, — ich stehe hier sicher, unerschütterlich sicher, so daß jede größere Sicherheit, die mir angeboten, verheißen werden soll, als „satanische Zuflüsterei" („eritis sicut Dii") unbedingt von mir weisen muß! „Apage Satana, es mihi scandalum!" mit dieser Zurückweisung finde ich mich in meiner Stellung so über alle Maaßen siegreich, daß ich zu dem geifernden Teufel spreche: „latrare potes, mordere non potes!" Um des Himmels willen! wie in aller Welt ist es möglich, noch zu verlangen, wenn man das hat, was man verlangt! Ihr habt die Sicherheit! Ihr habt das Princip! Alle miteinander! Alle ohne Ausnahme! Ihr lebt und webt darin! Es ist Euere Lebensluft, die Ihr

einathmet! Haltet nur Mund und Nase nicht frevelhaft zu! Tödtet Euch nur selbst nicht! Das Princip ist Euch so naturnothwendig eingewachsen, daß Ihr nur durch die Destruction Eurer selbst daraus hinaus kommt, — doch, was sage ich, nein auch dann kommt Ihr nicht heraus,— Ihr bleibt darin, weil Ihr einmal darin seid, für alle Ewigkeit! Denn, hättet Ihr auch Euch vernichtet, so habt Ihr doch die Welt noch nicht vernichtet, aus der Ihr heraus wolltet! — Hier ist der Sieg der Peripatetischen Schule, denn hier ist der Sieg der Wahrheit! Hier jubele ich und werde ich jubeln in alle Ewigkeit! Hier habe ich mein ganzes Hochgefühl der Wirklichkeit! Hier habe ich, wornach ich verlange — die W a h r h e i t, denn Wahrheit ist die W i r k l i c h k e i t! Hier überlasse ich mich siegestrunken der sorglosen Ruhe! Hier labe ich mich wonnetrunken an der Quelle, aus der Ströme ins ewige Leben fließen! O Thoren Ihr und unverständigen Herzens, die Ihr außer der Gewißheit der Sinnesthätigkeit noch Etwas wünschet! Hier möge man meine Sprache beurtheilen und würdigen lernen, die ich in meiner „Schule ꝛc. ꝛc.“ und anderswo geführt. Hier, hier allein! Denn nach dem Princip richtet sich Alles! Hier im Princip ist Alles zu verstehen, sonst nirgends! „Omnis cognitio fit per reductionem ad principia.“ Ist die Sprache recht so geführt, wie ich sie hier geführt habe, dann ist sie recht geführt durch alles Andere hindurch. Denn alles Andere hängt hievon, vom Princip ab. Wie? das wird sich zeigen; es kümmert uns hier nicht. Fassen wir erst, was wir haben! Halten wir erst fest, was wir gefaßt! Athme die Luft, die du hast, — dann wirst du leben! Für das Weitere wird Gott sorgen! Sei verständig! Corrigire deinen (zweifelnden) Verstand im Princip, damit

er wahrhaft corrigirt sei! „Error in principio parvus fit maximus in fine!" Nimm alle deine Kräfte zusammen hier! Hier überlege, wenn du überlegen willst! Hier meditire, wenn du meditiren willst, hier wolle, wenn du wollen willst, hier sei vernünftig, wenn du vernünftig sein willst. Die anscheinende Oberflächlichkeit wird bald verschwinden; in tiefste Tiefen wirst du herabsteigen können, wenn du Muth hast! Die Wahrheit ist tief! Aber sie könnte nicht tief führen, wenn sie nicht bis zur Oberfläche sich zeigte! — Nein, ich habe mit meiner schwachen Feder nicht die Köpfe der Menschen zu leiten. Aber das muß ich doch zum ewigen Zeichen der Dankbarkeit, welche ich der peripatetischen Schule zolle, niederschreiben, und vielleicht auch zum Nutzen Anderer: als ich sah, wie hier die peripatetische Doctrin Grund und Boden in unerschütterlichster Sicherheit und Ruhe genommen, da athmete ich mit neuester und frischester Lebenskraft wieder auf! Die Lust an der Philosophie kehrte in vollster Stärke wieder, während die deutschen Philosophen sie nur zerstört hatten! Ich war wie neugeboren, und bin nun vollends sicher, daß, wie bisher, so, wenn Gott es gäbe, bis ins greiseste Greisenalter diese Lust mich nicht mehr verlassen wird. Skeptiker war ich nie, Gott sei Dank! und in dieser Hinsicht durfte ich keinen heilsamen Rückschlag in meiner Begeisterung befürchten. Aber Principien wußte ich vorher nicht zu würdigen trotz alles Geredes, was ich darüber gehört und gelesen in zahlreichen durchwachten Nächten, die ich der Wissenschaft widmete. Darum sei's aus innigstem Herzensdrang der studirenden Jugend zugerufen: „Bewahre, was du hast, damit dir Niemand deine Krone raube" („Ecce, venio cito: tene, quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam" Apoc. Joh. 3.) und ich möchte

mit demselben Johannes (l. c.) hier bei Nennung des **Princips** immer die Worte wiederholen, welche der heilige Seher immer und immer wiederkehren läßt: „qui habet aurem, audiat", nicht was ich sage, sondern „quid spiritus veritatis dicat!" In diesem Princip begegnet sich die ganze Menschheit; Alles, was Wahrheit hat, sei's Heide oder Christ, Alles basirt hier, denn auch die ganze christliche Offenbarungswelt ruht auf der Wahrheit der Sensationen, der Sinnenwelt, durch welche uns die Offenbarung zugekommen. So spricht denn bedeutungsvoll der Apostel: „quod vidimus oculis nostris, et quod manus nostrae contrectaverunt, annuntiamus vobis" (Joh.), — und so spricht Göthe: „mit markigen Knochen stehe der Mensch auf der wohlgegründeten dauernden Erde." Das sind die prägnantesten Worte, womit den Peripatetikern das **Princip** aus der innersten Seele herausgesprochen ist, weil sie das Alles in dem Satze befassen: „*nil* est in mente, nisi prius fuerit in sensu" d. h. die Sinneserkenntniß ist das feste, unerschütterliche Fundament für alle unsere intellectuelle Erkenntniß, — sie ist das **Princip** derselben.

§. 13.

Obwohl wir nun, von diesem **Princip** aus, unseren Blick weiter um uns werfen, weiter und weiter dringen lassen, fort und fort bis ins unendliche Meer des ewigen Seins fortgehen lassen wollen: so darf doch nunmehr nimmer vergessen werden, wo wir stehen, im **Princip**. Das ist der radicalste Fehler, den ein Philosoph begehen kann: das Princip aufgeben! das Princip außer Acht lassen! das Princip vergessen! das Princip nicht allüberall festhalten, urgiren, hervorheben! Eile und Flatterhaftigkeit der Gedanken sind hier nicht an

ihrer Stelle. Man zügele vorerst die Phantasie! Ihre Flügel werden Zeit haben, zu wachsen; wenn's Zeit ist zu fliegen, so werden sie schon zu mächtigen Schwingen sich ausgedehnt haben und uns in nie geahnte Höhen tragen. Aber vorerst Ruhe, Besonnenheit, Ueberlegung! Man wehre dem Allerlei von eindringlichen Gedanken, die sofort von allen Seiten als teuflische Versucher unsere Sinne umgaukeln! Und man wehre sich einzig und allein durch das Princip! Kühn tritt Allen entgegen mit der Frage: „habt ihr ein Princip? — wohlan so kommt!" Und Alles wird zurücktreten. Habt ihr ein Princip? wie ich es will, wie ich es wollen muß, und wie ich es wirklich hier habe, — wohlan dann kommt! Und Alles, sei's Wahrheit, sei's Gaukelei, — Alles wird zurückweisen auf dein Princip — die Sensationen. Frage nur kühn: woher kommst du? bei jeder Idee, die an dich herantritt. Welche Antwort immer dir werden wird, verschieden von deinem Princip, du hast gesiegt dadurch, daß du legitim, vernünftig fragen darfst. Wo du fragen darfst, da hast du kein Princip! Bei Principien fragst du nicht: woher? Bei Principien fragst du nicht: warum? Wo eine Frage vernünftiger Weise möglich, da ist ein Zweifel vernünftiger Weise möglich. Wo aber ein Zweifel vernünftiger Weise möglich ist, da ist kein Princip! Das Princip liegt in der zu gebenden Antwort als der Lösung! — Damit ist Lehre von den eingebornen Ideen als Erkenntnißprincip, um das hier schon en passant vorzubringen, radical erschüttert. Jeder muß mir zugestehen, wie es denn auch wirklich alle diejenigen gethan haben, welche die „eingebornen Ideen" lehrten, daß ein dubium rationabile möglich ist, mit anderen Worten, daß ich meinen Verstand

noch nicht an den Pranger stelle, wenn ich zweifele, ob die „eingebornen Ideen" ein Princip seien. Wäre auch nur ein Einziger, der vernünftiger Weise gezweifelt hätte, vernünftigen, wenn auch nur anscheinend vernünftigen Zweifel gegen eine Lehre als Princip vorgebracht hätte, so wäre damit radical die Natur derselben als Princip zerstört. Man merke wohl: ich spreche hier noch nicht von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Lehre; nichts von dem! Die Sache mag sein, wie immer sie will, das muß und wird sich vielleicht, vielleicht auch nicht, (geht uns hier nicht an, weder das Eine, noch das Andere) herausstellen, wird sich herausstellen durch Anderes, wenn es sich herausstellt. Das genügt mir vollends bis zum höchsten Ueberfluß, daß die Sache irgendwie und irgendwoher ein vernünftiges Bedenken zuläßt, um die principienhafte Natur derselben vollends zu leugnen. Denn das ist eben die Natur, die Wesenheit eines Princips, daß es nicht darf bezweifelt werden können.

Gerade so verhält sich, und zwar ganz und gar gerade so, die Sache mit dem Bewußtsein. Denn ich kann mit größtem Fug und Recht, mit der größten Vernünftigkeit fragen: ist das Bewußtsein ein intuitives oder ein reflexes? Damit ist aber die ganze Sache als Princip abgemacht, beseitigt. Mag es nun das Eine oder das Andere sein, es kümmert mich vorerst nichts, gar nichts, — genug, es ist meine Frage vernünftig. Folglich weiset das Bewußtsein auf ein Voraufgehendes, wodurch klar wird oder werden muß, was es ist: also das Voraufgehende ist das Princip! Es ist möglich, daß das Bewußtsein die Sensationen, die Sinnenwelt voraussetzt, — es ist auch möglich, daß es sie nicht voraussetzt. Durch die Möglichkeit beider Seits ist die Sache

als **Princip**, als Erstes im strengen Sinne zerstört,— (versteht sich als Erstes quoad me, denn hierum handelt es sich, weil es sich eben um das Erkenntnißprincip handelt). Wie, wenn sich herausstellte, daß das Bewußtsein ein reflexes ist, daß es ein Bewußtsein wird durch Reflexion von dem Objecte außer mir auf mich selbst, durch Reflexion von meiner Thätigkeit rückwärts auf mich den Thätigen? Wie wenn alle meine Thätigkeiten äußere Objecte zur Basis haben? Wie wenn alle meine Thätigkeiten concretparticulär sind, weil sie nur in concretparticulären Zeit- und Raumverhältnissen, in sensibelen Wirklichkeiten sich bewegen, wenigstens indirect, so zwar, daß immer und überall solche sensibele, particulärconcrete Wirklichkeit früher oder später vorausgegangen ist? Was dann? — Sicher ist meine Seele nie ohne einen Körper gewesen,— also hat sie auch nie ohne einen Körper agirt, wie immer auch dieses „ohne" zu verstehen sein mag. Offenbar ist das Bewußtsein nicht das Erste, nicht das **Princip**, beim Kinde, das anfangs ja immer von sich in der dritten Person spricht, wenn es etwas will. „Carl will das haben" — „Carl ist hungrig" u. s. w. Das Kind spricht, wie es denkt — und denkt, wie es **gehört** hat d. h. wie es durch die Sinne gelernt hat! Also die sensitive Thätigkeit ist's, worauf auch das Bewußtsein basirt, wie auch immer diese Basirung beschaffen sein mag, ob als Substrat, ob als integrirendes Element, ob als conditio sine qua non — das muß und wird sich später herausstellen. Genug die Sache ist kein Princip, weil sie ein anderes voraussetzt, oder, um noch weiter zu greifen, weil die Sache dubiös ist, insofern, als ich zweifeln kann, ob die Sicherheit eine selbständige oder eine durch etwas Anderes selbständige ist. — Wollte man nun aber aus dem Gesagten

schließen, als leugnete ich die Sicherheit des Selbstbewußtseins, so würde das der allergrößte Sprung und Fehlschluß sein, den man nur machen könnte. Leugne ich denn, daß 1 und 2 gleich 3 ist, wenn ich sage 1 und 1 ist 2? Ehe ich aber sage 1 und 2 ist 3, muß ich nothwendig erst gesagt haben, wenn auch nur implicite: 1 und 1 ist 2. Es handelt sich aber eben um das Princip, um zu urtheilen, was alles Folgende wesentlich d. h. principiell sein, wie es sich bei diesem leichten Exempelchen nicht um die Leichtigkeit, sondern um die Natur der gebrauchten Zahlen handelt. Sprechen wir von philosophischer d. h. von begründeter Erkenntniß, nicht von historischem Wissen. Es ist aber ein ganz gewaltiger Unterschied, ob mein Bewußtsein ein intuitives oder ein reflexes ist: und das kann nur erkannt werden durch das Princip. Man lasse nur die Gedanken nicht voreilig zu weit schweifen und irgendwie befürchten, wir möchten im Sensualismus und Materialismus stecken bleiben. Das sind Versuchungen, die hier ganz am unrechten Orte sind. „Ex vero non potest sequi nisi verum“ (Thom.). Sobald so Etwas zu befürchten sein wird, dann werden wir schon unsere Rechnung revidiren und der Fehler wird sich zeigen, — aber er wird sich zeigen in irgend welcher Application des Princips, nicht aber im Princip selbst. Denn das wäre eine Absurdität, anzunehmen, daß eine Wahrheit der anderen widersprechen könne („veritas veritati contradicere nequit“ Thom.). Dann hätten wir ja principiell geleugnet, was wir suchen! Warum aber dann noch suchen? Wir wären dann vollends im Skepticismus d. h. in der Leugnung eines Princips befangen.

Aber könnte Einer fragen: kann es denn keine zwei oder mehrere Principien zugleich geben, die alle durch sich

selbst so evident wären, wie die Sinneserkenntniß? Ich antworte: was kümmern mich Möglichkeiten; ich habe es mit der Wirklichkeit zu thun, — und da fordere ich dich auf: zeige mir noch ein anderes Princip! Zeige mir's, wie ich's dir gezeigt, und wie's gezeigt werden muß, — zeige mir's — und ich ergebe mich! Denke, wie du willst, suche, wo du willst; — du, wie du bist, Mensch, wie ich, denke, suche und zeige es, wenn du es gefunden! Aber Anderes nehme ich Nichts als Princip, als das, was durch sich, nicht aber durch ein Anderes, klar und sicher ist in Bezug auf meine Erkenntniß. Das aber will ich gleich noch hinzufügen: wenn es noch ein Princip neben dem gemeldeten gebe, das mit ihm in gleicher Linie, in gleichem Range stände, so würde das eine gar mißliche Sache sein; denn das eine oder andere wäre vollends überflüssig! Das ist aber die ärgste Anschuldigung, welche gegen die Weisheit dessen erhoben werden konnte, der die zwei coordinirten Principien gemacht. Man fasse aber den Ausdruck wohl: coordinirt d. h. in Nichts, in gar Nichts subordinirt, ganz unabhängig von einander — und das Alles als Principe! „Natura fugit superfluum“ (Thom.) d. h. der weise Schöpfer kann nicht unweise handeln, wie auch in dem Satze ausgedrückt wird: „non debet fieri per *plura*, quod potest fieri per *unum*“ (Thom.). Eine Zweiheit ohne Subordination ist eben das Zwiespaltige d. i. das Unvernünftige.

§. 14.

Gehen wir nun einen Schritt weiter, einen zwar sehr kleinen, aber von immenser Bedeutung. Indem wir die Sensationen nehmen, wie sie in uns Menschen sind,

(nicht wie sie das sensitive Wesen hat, welches wir Thier nennen) finden wir eine Thatsache, die ganz besonderer Art ist: eine Thatsache, die bei aller Einheit doch eine Duplicität in sich schließt. Was sehe ich? Diese Feder, dieses Papier, diese Dinte, dieses Buch. Was höre ich? dieses Wort, diesen Laut, dieses Lied, diese Glocke, dieses Instrument. Was schmecke ich? Dieses Brod, dieses Wasser, diesen Apfel, diese Nuß. So mit den übrigen Sinnen. Ich sehe nicht: die Feder, das Papier, die Dinte, das Buch. Ich höre nicht: das Wort, den Laut, das Lied, die Glocke, das Instrument.

Alle Sensationen sind particulär concrete Dinge, wie diese Feder. Aber in den particulär-concreten Dingen nehme ich etwas Anderes, etwas Allgemeines wahr: die Feder d. h. dasjenige, wodurch alle particulär concreten Federn eben immer „eine Feder" sind. Die Feder existirt als solche d. h. als allgemeine Feder nicht, sondern es existirt nur diese oder jene Feder. Und doch ist das Eine, die Feder eben in dem Anderen, in dieser Feder. Es ist eine Einheit, und doch eine Zweiheit. Das Allgemeine ist nicht das Particuläre, so wenig als der Theil das Ganze ist. Das Allgemeine ist ganz etwas Anderes, als das Particuläre, und doch wieder dasselbe. Da sind wir bei dem Puncte, wo die Sophistik ihr loses Spiel treiben kann, wo aber der Weise wahre Weisheit findet. Es bewahrheitet sich hier wieder, was ich vorhin über die Wahrheit und Wirklichkeit des Princips, der Sensationen, gesagt habe: die Wahrheit liegt hier so offen Jedermann zugänglich vor, daß man sich verleiten läßt, zu wähnen, sie seie, ihrer leichten Zugänglichkeit und anscheinenden Oberflächlichkeit

wegen nicht tief — und deßhalb keine Wahrheit, die für den Philosophen paßte. Hier, in solchen Dingen, muß aber nicht die Wahrheit, sondern die Unwahrheit der Philosophen, nämlich ihr Hochmuth, corrigirt und curirt werden. — Was kümmert's mich, daß die Wahrheit leicht, leicht zugänglich ist, wenn sie nur Wahrheit ist. Ja, das ist mir das beste Zeugniß für die Wahrheit, daß sie eben Jedermann, jedem Verständigen zugänglich ist, und daß sie deßhalb practisch werden, tiefe Wurzeln im practischen Leben fassen kann.

Fassen wir nun scharf unsere Thatsache ins Auge, von der ich gesagt, daß zwei Dinge zugleich in Einem geboten werden; sie ist die: die Sinne erkennen das Particuläre, während der Intellect das Allgemeine erkennt. Indem die Sinne mir singuläre Dinge bieten in den Sensationen, frage ich: was ist das? Diese Frage halte man vorerst fest. Alles liegt darin. Was? Das ist die Frage nach dem Allgemeinen, nach dem, was in der singulären Sache unveränderlich, was darin nothwendig so sein muß, damit alle einzelnen singulären Dinge, welche mir die Sinne bieten, in einer bestimmten Art das sind, was ich von ihnen aussage und wodurch ich sie erkenne. Das, was z. B. eine Feder, diese oder jene Feder, zur wirklichen Feder macht, das, wodurch alle unzähligen Federn wirklich immer Federn sind, das ist offenbar in allen ganz dasselbe: es ist ihre Wesenheit, ihre Natur,*) Die

*) Die Wesenheit oder die Natur eines Dings ist das, wodurch ein Ding eben das ist, was es ist, und kein wesentlich Anderes („essentia seu natura alicujus rei est id, per quod est, quod est" Thom.). Die Wesenheit ist die wesentliche Form eines Dings, wodurch es sich von allen anderen For-

Wesenheit, die Natur als Wesenheit, ist eben das Unveränderliche, das Nothwendige (nothwendig d. i. weil es immer, wenn es ist, nothwendig so ist). Das Nothwendige ist nun doch offenbar etwas wesentlich Anderes, als das Nichtnothwendige; das Unveränderliche ist offenbar wesentlich etwas anderes, als das Veränderliche; das Allgemeine offenbar wesentlich etwas Anderes, als das Besondere; das Wesen, die eigentliche Natur offenbar wesentlich etwas Anderes als das, was nicht das Wesen, nicht die eigentliche Natur, sondern eben etwas ist, das abwesend oder anwesend sein kann, ohne daß die Sache geändert werde, das, wenn es vorhanden ist, doch nicht so zu sein braucht, sondern so oder anders sein kann, mit Einem Worte, als das „Accidenz," oder das „acci-

men unterscheidet („essentia est forma essentialis" Thom.) so wie überhaupt jedes Ding, sei's Wesen, sei's Accidenz, das, was es ist, doch offenbar nur durch seine Form ist („forma est id, per quod unaquaeque res est id, quod est" Thom.). Nehmen wir so das Wort „Form" im Allgemeinen, so unterscheiden wir zwischen „wesentlicher" und „accidentaler" Form. Dann sprechen wir also von wesentlicher und accidentaler Form. Da aber die Accidenzen eigentlich nicht sind, weil sie nicht selbständig sind, in Bezug auf das substanziale oder wesentliche Sein, so wurde mit Recht das Wort „Form" vorzugsweise für die „wesentliche" Form gebraucht. Das um so mehr, weil, wie wir weiter im Text sehen, der Intellect immer auf das Wesen geht, Alles nur unter diesem Gesichtspuncte faßt, auch die Accidenzen, in so fern (secundum quid) auch bei den Accidenzen von einem „Wesen" die Rede sein kann. Kurz: jedes Ding, auch der Schein, auch das allerparticulärste Accidenz, Alles ist das, was es ist, durch seine „wesentliche Form": also bleibt es auch in dieser Beziehung wahr, daß die Form immer das Wesen ausdrückt.

dentale Sein." Dieses accidentale Sein ist also das, was nicht das Wesen ist, es ist das „Nichtwesentliche" oder „nicht das Wesen." Die Frage: was? ist also immer: quid essentiae? Das ist die intellectuelle Frage, die Frage nach der Wesenheit des Dings. Das sensitive Thier fragt nicht: quid? Die sensitive Facultät im Menschen als solche fragt nicht: quid? sondern quis? i. e. quid *hic* et *nunc?* Auf die sensitive Frage: quis? antworte ich in sensitiver Particularität mit Petrus, Paulus, Johannes. Auf die intellectuelle Frage: quid? antworte ich mit: homo, d. h. mit dem Wesen von Petrus, Paulus, Johannes. — Die sensitive Thätigkeit nimmt also in den Sensationen das Particuläre als solches, das Individuelle, Singuläre, das Accidentale, das Aeußerliche, das Veränderliche, das Wandelbare, das Unwesentliche wahr, kurz das hic et nunc, mit Einem Worte: das Contingente. Dagegen nimmt die intellectuelle Fähigkeit nicht dieses, sondern gerade das Entgegengesetzte wahr: das Universale, das Wesen, das Substanziale, das Unwandelbare, das Nothwendige. So wird also ein und dasselbe existirende Ding unter zwei wesentlich verschiedenen Gesichtspuncten erfaßt, betrachtet. Was die Subsistenz anbetrifft, so ist das mir gebotene sensibele Ding ein Eines, ein einheitliches Ganze (suppositum, individuum). Aber dieses subsistirende einheitliche sensibele Ding befaßt zwei wesentlich verschiedene Dinge in sich, von denen das Eine das Object für die Sinne, das Andere, das Object für den Intellect ist. Nehmen wir Beispielshalber ein Object, das von mehreren, specifisch verschiedenen Sinnen erfaßt werden kann: ich sehe vor mir ein Glas; mein Auge erfaßt dies Object, in so weit es die „Farbe" hat; weiter geht die Thätig-

keit des Gesichts nicht. Ich schlage mit dem Messer an das gesehene Object und nun erfaßt mein Ohr dasselbe Object durch den erklungenen *Ton*; weiter geht die Thätigkeit des Gehörs nicht. Farbe und Ton u. s. w. sind aber specifisch verschiedene, wesentlich verschiedene Dinge, die nichts mit einander als nothwendig gemein haben. Beide sind dennoch in diesem Objecte, der *Subsistenz* nach, Eins, so verschieden sie auch der Essenz nach sind: also *zwei* Dinge in *Einem* Ding. Ganz so verhält sich die Sache mit den existirenden sensiblen Objecten rücksichtlich der sensitiven und intellectuellen Fähigkeit, womit sie erfaßt, erkannt werden: *der* Mensch als solcher, *der* Tisch, *die* Feder existiren nicht; es existiren nur: *dieser* Mensch, *dieser* Tisch, *diese* Feder d. h. nur particuläre Menschen, Tische, Federn; und dennoch existirt in *diesem* Menschen der *Mensch*, in *diesem* Tische der *Tisch*, in *dieser* Feder die *Feder*: also *zwei* Dinge in *Einem*.

Es kann uns hier noch wenig kümmern, was die Fähigkeit, welche wir hier die „intellective" genannt haben, sei. Man zügele die aus- und abschweifenden Gedanken! Kommt Zeit, kommt Rath! Wir fassen hier blos das gebotene Factum, die Thatsache. Man schweife auch ja nicht ab in andere Regionen! Wir sind in unserem *Princip*: in der sensiblen Welt! Wie wir herauskommen, wird sich später zeigen; es geht uns das vorher nichts, gar nichts an. Sind wir in der Wahrheit, so können und müssen wir ruhig sein, denn: „ex vero non potest sequi nisi verum" (Thom.).

Wir stehen in unserem *Princip*, in der Sinnenwelt, in der *Wirklichkeit* oder *Wahrheit* (denn das ist Eins) der Sinnenwelt. Dieses Princip verlassen

wir nie, dürfen wir nie und nimmer verlassen! Wir haben, nach dem Gesagten, in diesem Einen Princip ein Doppeltes: 1) das Object in seiner Singularität für die Sinne; 2) das Object in seiner Universalität für den Intellect; letzteres aber 3) durch das Erste als das Voraufgehende in der Perception, so daß, mit Rücksicht auf unser Princip, der Satz schon in seiner vollsten Wahrheit da steht: nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu. Man beachte, daß ich hier vorerst hinzugefügt: mit Rücksicht auf unser Princip! Denn ich weiß bis jetzt von Nichts Anderem! das Princip verlasse ich nie! Als ich oben fragte: zeige mir ein anderes Princip! mußte ja Alles verstummen. Sei's, daß noch etwas Anderes im Intellect ist; ich weiß nichts davon; ich kann mit Fug und Recht zweifeln, fragen. Also mit Bezug auf mein Princip ist die Sache unerschütterlich. Mag sein, daß du für dich eine besondere Offenbarung bekommen hast in intellectu, nicht durch die Basis der Sensationen, sondern durch besondere directe Eingebung von Oben; ich weiß davon Nichts; es ist für dich wahr, nicht für mich; ich will nicht das, was blos für dich wahr ist, sondern zuerst das, was für alle Menschen wahr ist; ich will nicht das, was extraordinärer Weise wahr, sondern das, was ordinärer Weise wahr ist mit Rücksicht auf unser Princip, außer welchem ich keines kenne. Man mag sich drehen und wenden, wie immer man will, ich lasse mich nie und nimmer aus dem Princip drängen; denn dann würde man sofort in die größten Absurditäten fallen, wie oben gezeigt ist. Ist ein Princip kein immobile non motum, so ist es aber kein Princip d. i. kein primum movens, omnia movens, ipsum ergo immobile.

§. 15.

Wir sind jetzt schon so weit vorgedrungen, daß sich nach allen Seiten ein unermeßliches Material bietet. Dazu dient das Handbuch. Es kommt hier nur darauf an, auf den richtigen Standpunct zu stellen, von dem aus Alles beschaut, bewältigt werden muß. Zur größeren Deutlichkeit seien hier jedoch einzelne Wahrheiten, hier als Lemmata, angegeben, auf die man sein ganzes Augenmerk zu richten hat.

1) Das Vermögen richtet sich wesentlich, nothwendig nach dem Objecte, für welches es ein Vermögen ist: „facultas est propter objectum, sicut medium propter finem“ (Thom.). Das Vermögen ist also dieses oder jenes s p e c i f i s c h verschiedene Vermögen, weil das Object, dieses und jenes, specifisch verschieden ist: „facultas *speciem* sumit ex objecto“ (Thom.). In der Weise, wie also wesentlich das Object wechselt, in gleicher Weise muß eine andere Facultät zur Kenntnißnahme des Objects vorhanden sein. Immer muß ich erst das Object oder den Zweck kennen, ehe ich an die Einrichtung des Mittels zur Erreichung des Objects oder Zweckes denken kann. So in ordine intentionis. Aber in ordine generationis kann dann die Sache auch umgekehrt sich verhalten, so zwar, daß ich aus der Verschiedenheit der Mittel oder Vermögen auf die Verschiedenheit des Zwecks, des Objects schließe; aber der ordo intentionis muß dennoch immer in confuso voraufgehen, nicht aber bezüglich der distincten Erkenntniß. Sehe ich z. B. eine Feder und ein Messer, so schließe ich mit Recht, daß das Object für beide Instrumente ein specifisch verschiedenes ist, auf Grund des allgemeinen Satzes: facultas ex objecto, medium ex fine. Schlechthin (simpliciter) darf ich aber

nie sagen: weil das Vermögen ein verschiedenes ist, deßhalb ist das Object verschieden, sondern ich muß sagen (simpliciter, versteht sich): weil das Object verschieden ist, deßhalb ist das Vermögen ein verschiedenes. Applicirt in unserer Sache: weil das Singuläre als solches und das Universelle als solches wesentlich verschieden sind, deßhalb ist das Vermögen für jenes (die sensitive Facultät) wesentlich verschieden von dem Vermögen für dieses (der intellectuellen Facultät).

2) In gleicher Weise, wie ein Wesen handelt, ist es auch („eodem modo, quo aliquid agit, est“ Thom.), denn: „agere sequitur esse“ (Thom.). Wir bekommen diese wichtige Lehre später in der Phychologie in ihrer ganzen Ausdehnung. Hier reicht es hin, darauf hinzuweisen, als auf den unumstößlichsten Beweis für die wesentliche Verschiedenheit zwischen Körper und Geist. Der geistige Intellect handelt wesentlich verschieden von der sensiblen Thätigkeit: also ist derselbe auch wesentlich verschieden in seinem wesentlichen Sein. Die sensitive Fähigkeit nimmt nur Singuläres wahr, also ist sie singulär; dagegen: der Intellect nimmt nur Universelles wahr, also ist er universell.

3) Die Particularität oder Singularität, von der wir hier reden, das ist die materielle Singularität d. h. diejenige, welche durch das hic et nunc der sensiblen Regionen singulär wird. Man beachte dies, im Gegensatze zu jener Particularität (oder Singularität), die jedem existirenden Dinge eignet. In letzterem Sinne ist Alles, was ist, particulär d. h. es ist eben dieses concretwirkliche Sein und nicht ein anderes concretwirkliche Sein. In diesem Sinne ist Alles Universelle, als Subsistenz, particulär, so daß selbst Gott in diesem Sinne

particulär, ja das Allerparticulärste ist. Wir bleiben aber in unserem Princip. Von hier aus benennen wir, wie wir von hier aus erkennen. Die Verschiedenheit des Sinnes in ein und demselben Terminus kann nicht verwirren, wenn wir nur späterhin bei weiterem Fortschreiten zeigen, wie und warum die Sache sich ändert. Dann ist gerade die Einheit des Terminus bei Verschiedenheit der Bedeutung das principielle Mittel, um die Sache immer im Princip festzuhalten. Nur dadurch erkennen wir ja eben philosophisch, daß wir in der Vielheit die Einheit fassen, die Vielheit auf die Einheit zurückführen, wie immer diese Reduction auch zu geschehen haben mag. Das ist das Wahre in der Falschheit des Pantheismus („nullus est error, qui non aliqua intermisceat vera“ Aug.), daß er die Einheit sucht und festhält; das aber ist das Falsche des Pantheismus, daß er Alles univoce, nicht aber analogice auf die Einheit zurückführt.

4) Es sei hier ferner ganz besonders darauf aufmerksam gemacht, daß man sich rücksichtlich des Wesens der sensitiven Thätigkeit dadurch nicht täuschen lasse, daß sie im Menschen mit der intellectiven Fähigkeit verbunden ist als in einem einheitlichen Wesen. Dadurch wird es schwer, sich so auszudrücken, daß man die sensitive und intellective Thätigkeit im Ausdrucke unterscheide. Die hier für den Anfänger mögliche Täuschung und Schwierigkeit wird aber sofort gehoben, als man sich scharf vergegenwärtigt, daß die Sinne nur, einzig und allein das Singuläre in seiner Singularität, das, was eben das ganz concrete hic et nunc ausmacht, wahrnimmt, nie aber das Wesen, das Allgemeine („sensus est particularium, intellectus vero universalium;“ — „sensus

percipit externa, intellectus interna“ Thom.), und so ist's auch umgekehrt mit dem Intellect. So über alle Maßen einfach diese Sache auch ist, so werden doch gerade hier am allerhäufigsten Verwechselungen vorgenommen, die dann hernach Schwierigkeiten hervorbringen, aus denen man nicht herauszukommen weiß. Das wird hoffentlich deutlicher hervortreten in dem Folgenden. —

5) Wie es sich bei jeder Wissenschaft immer zunächst um die Definition ihres Objects, als um ihr erstes Princip handelt, in welchem die ganze Wissenschaft implicite enthalten ist („primum principium omnis scientiae est definitio objecti“ Thom.; cf. m. Schule II. B. §. 1.); so muß bei jedem Vermögen (facultas) vor Allem das eigenthümliche Object (objectum proprium) fixirt werden, damit daraus die ganze Wissenschaft dieses Vermögens entwickelt werde. Von dieser scharfen Bestimmung des eigenthümlichen Objects hängt so sehr die richtige Entwickelung der Wissenschaft ab, daß hier der allergeringste Fehler die ganze Wissenschaft radical und total durchsäuert. Natürlich! denn wir sind wieder in einem Princip! Wo das Object nicht in seiner Totalität durch ein einziges Vermögen, sondern partiell von partiellen Vermögen erfaßt wird je nach specifisch verschiedenen Gesichtspuncten, da kehren eben so viele partielle Principien wieder, als specifisch verschiedene Vermögen vorhanden. Was von den Sinnen gesagt ist: „die Sinne täuschen nicht“, dasselbe muß von jedem Vermögen gesagt werden: „nulla facultas fallitur circa *proprium* objectum“ (Thom.). Jede Facultät erhält ja, wie gesagt, ihre wesentliche, d. i. ihre natürliche, naturnothwendige, Einrichtung durch das Wesen oder die Natur des Objects, für welches sie bestimmt ist. Das Wesen

ist aber unveränderlich. Wohl kann also eine Facultät zerstört, nicht aber verändert werden rücksichtlich ihrer naturnothwendigen Einrichtung, folglich nicht rücksichtlich ihres eigenthümlichen Objects (objectum proprium). Eben so folgt: daß keine Facultät über ihr eigenthümliches Object hinausgehen kann, daß sie, mit anderen Worten, ihr specifisches Object und zugleich ein anderes specifisch verschiedenes erfasse, z. B. das Auge kann nie über die Farbe als ihr eigenthümliches Object hinausgehen und auch den Schall als das specifisch eigenthümliche Object des Ohrs wahrnehmen. Im Gleichen: die Sinne, als die Vermögen für das Singuläre, können nie das Allgemeine, das specifisch verschiedene Object des Intellects, wahrnehmen, und umgekehrt kann unser Intellect, dessen specifisch eigenthümliches Object das Allgemeine, das Wesen, ist, das Particuläre als solches direct erfassen. Ich sage: direct; denn das wird mit dem objectum proprium zunächst gemeint. Wenn das Particuläre indirect erfasst wird, so wird es eben sub ratione proprii objecti, also hier: sub ratione quidditatis seu universali erfaßt, folglich bleibt das objectum proprium in seiner Wesenheit unverändert.*) Aber — und diese Unterscheidung ist von Wichtigkeit — man muß unterscheiden zwischen dem objectum proprium, *inadaequa-*

---

*) Der Intellect erkennt, wie in m. „Schule &c. &c." an verschiedenen Orten vorkommt, das Singuläre indirect, nämlich „reflectendo super phantasmata" (Thom.). Dazu sagt Roselli: „hoc dupliciter explicari potest: uno modo, quia intellectus cognoscens in specie naturam universalem, reflectatur 1) in cognitionem sui actus; 2) suae speciei; 3) phantasmatis a quo species illa fuit abstracta. Alio modo, quia species, quae est representativa naturae uni-

tum und *adaequatum*. Nicht immer füllt das objectum proprium directum das Vermögen völlig aus (non adaequat totaliter), sondern das Vermögen kann zuweilen extendirt werden auf specifisch verschiedene Objecte, propter quandam similitudinem seu proportionem, und dann bilden alle die Objecte zusammen, welche erfaßt werden können, das objectum adaequatum. Dann wird aber, und das halte man wohl fest, das objectum totale adaequatum immer erfaßt sub ratione objecti proprii inadaequati, so lange die Facultät dieselbe bleibt. Wir werden die Anwendung sofort sehen in dem folgenden §.

§. 16.

Thomas wiederholt immer und überall: „objectum intellectus est quidditas rei *materialis*.“ Fassen wir jetzt diesen Satz in seiner principiellen Wichtigkeit. Eigentlich sollten wir voraus den anderen Satz fassen: „objectum intellectus est *quidditas*“ — nämlich den Satz, daß der Intellect nur das Universelle, das Wesen, das Nothwendige, erkennt. Mit letzterem Satze wären wir dann sofort in den zwei Regionen der Dinge: der singulären und der universalen oder der realen und idealen. Aber, um unser Princip vorerst frappanter hervorheben zu können in seiner Einheit, ehe wir auf die Theilung desselben übergehen in

versalis, determinatur ab hoc phantasmate, ita ut natura universalis cognoscatur sicut existens in illo singulari, quod per phantasma representatur.“ Log. q. 4. a. 3. Man denke blos daran, daß das Singuläre, z. B. Socrates, nicht definirt wird; es kann aber deshalb nicht definirt werden, weil es particuläre Dinge enthält, die eben nicht zum „Wesen“ nicht zum Object des Intellects gehören. Später, beim intellectus agens mehr.

seiner doppelten Gliederung, halte ich es für practischer, zuvor den erstgenannten Satz hier folgen zu lassen, da so unser Satz: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu“ besser hervortritt, und auch die am Schlusse des vorigen §. gemachte Distinction unmittelbar wieder aufgenommen wird.

Das durch unser Princip statuirte Sein ist das Sein der Sinnenwelt, das sensibele, das materielle Sein. Principien dürfen nie verlassen werden, wie weit und wie mannigfaltig auch immer nach allen, auch den verschiedenartigsten Richtungen hin, der Uebergang und Fortgang geschehen mag: Principien müssen überall durchschlagen. Principien müssen die Herrscher bleiben, so lange, bis ein sub eodem respectu ebenbürtiges Princip (und das ist, wie wir gesehen, ein absurdum) jenes von seinem Platze als Princip vertreibt, zerstört. Man nehme hier also wieder seine ganze Kraft zusammen, um das Princip in seinem ganzen gewaltigen Einflusse, in seiner vollen Autocratie zu erkennen. In diesem Sinne ist der Satz des Thomas: objectum intellectus est quidditas rei *materialis* von derartiger Wichtigkeit, daß er gar nicht genug hervorgehoben werden kann. Der gegentheilige Satz der antiperipatetischen, namentlich der neuern Philosophie, der Satz nämlich, daß das Object des Intellects jegliches Sein ohne Unterschied sei, ist so sehr äquivok, daß eben mit ihm die schlechte Durchsäuerung und damit der Tod in die Philosophie eingelaufen ist. Hier muß die kranke Philosophie wieder curirt werden. Hier ist die Wunde, das Uebel in seiner ganzen gefährlichsten Entzündung. Hier gründen auch die radicalsten und meisten Misverständnisse betreffs der Doctrin des englischen Meisters, gerade hier, wo mir sein Scharf-

blick deßhalb der größte gewesen zu sein scheint, weil er der siebenköpfigen Hydra der nachfolgenden feindlichen Philosophme alle Pulsadern durchschnitten und so im Voraus (wie auch in der Theologie) alle philosophischen Häresien principiell widerlegt hat. Darum habe ich in den ersten Heften des V. Bandes m. „Schule ꝛc. ꝛc.“ (Metaphysik) diese Sache so häufig wiederkehren lassen. Ich verweise hiemit in allem Erste darauf, denn Erfahrung beweist mir, daß man's gelesen und doch nicht beachtet hat. Darum hier diejenigen Winke, warum man das zu beachten hat, so wie nochmals den Beweis, daß man es zu beachten hat, weil man mir immer die ganz curiose Frage: warum? hiebei wiederholt hat (ein Zeichen, daß man Principien nicht zu würdigen weiß!). „*Primum* autem, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est *quidditas rei materialis,* quae est nostri intellectus objectum, ut *multoties* supra dictum est“ Sa. theol. p. 1. q. 88. a. 3. Da sieht man, wie Thomas selbst, sicher nicht ohne Absicht, das „*multoties* dictum“ hinzusetzt! und deßhalb habe ich im V. B. Metaphysik S. 27. diese Wahrheit mit größter Fracturschrift hervorheben lassen: „das eigenthümliche und directe Object der Metaphysik ist also das aus der Sinnenwelt entnommene ens commune. Aber nicht blos das. Auch die Principien (caussae) dieses Object's gehören, wie oben gesagt, zu derselben Wissenschaft. Dadurch sind wir in der ganzen metaphysischen Welt ꝛc. ꝛc.“ Damals, als ich dies schrieb, glaubte ich schon zu weitläufig geworden zu sein. Nun sehe ich, daß ich noch lange nicht weitläufig genug drum und herum gesprochen habe, wie man zu wollen vielfach den Anschein gibt. Aber, sagt man: warum? Um Gottes willen: weil ich mein (und

dein und der ganzen Welt) Princip nicht verlassen darf! und: weil ich das Princip nicht zerstören darf! und: weil ich kein, gar kein anderes Princip kenne! und: weil du mir kein anderes Princip zu nennen im Stande bist! und: weil jedes zweite Princip überflüssig ist! und: weil jedes zweite Princip zu einer Absurdität führt! (wie oben gezeigt worden). Sieh da das Warum! Weil aber dennoch zu befürchten, daß man „den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht“, so sei noch hinzugefügt als Erklärung: — ich werde mich wohl hüten, Principien beweisen zu wollen! Will man mich mit der Frage: warum? etwa in hinterlistigem Gaukelspiel dazu treiben wollen, zu beweisen, wodurch ich eben Alles Andere beweisen will?! Will man mich also zwingen, mein Princip, das ich mit der rechten Hand aufgestellt, mit der linken wieder umzustoßen?! Warum ist das Erste eben das Erste?! Aber, sagst du, das ist ja Dogmatismus! Ich antworte: distinguo, guter — concedo; schlechter, nego. Ist denn ein Princip kein Dogma?! Kann ein Widerspruch eintreten zwischen „Natur“ und „Gnade“ im Princip?! Was ist Dogma? Jede Wahrheit, sei's natürliche, sei's übernatürliche, jede Wahrheit, die wahr ist, so wahr ist, daß sie nicht wahrer sein kann, ist ein Dogma! Wenn wir auch das Wort „Dogma“ für die übernatürlichen Wahrheiten reserviren, und mit Recht reserviren, so hindert das nicht, daß eine natürliche Wahrheit innerhalb ihres Bereiches auch ein unerschütterliches Dogma sei, nicht zu glauben, sondern zu wissen. Ich schreibe, ich sehe, fühle, höre — sieh', das sind Dogmen, welche du und mit dir die ganze verständige Welt, nicht glaubt, sondern

eben sieht, hört, fühlt, weiß! Diesem Wissen folgt eine Sicherheit als Proprietät, im vollsten, im überflüssigen Maaße, so daß ich und du und die ganze Welt mehr als genug daran haben. Das besagt eben, und nichts Anderes, das Wort „Princip!" („propter superabundantiam luminis" Thom.). Ist es doch ein gar curioses Ding um Principien, wird Einer vielleicht einwenden. Ja freilich das! ein ganz, nicht curioses, aber prächtiges, herrliches Ding! Wer ein Princip hat, der hat es und dem ist geholfen; wer aber kein's hat, dem ist auch nicht zu helfen! Deßhalb lehrt Thomas vortreflich, wenn er immer wiederholt: „principia veniunt per experientiam, — inveniuntur per experientiam, *non* per demonstrationem." Diese Experienz mußt du machen! Geh in dich — sieh dich selbst an — hör dich selbst — gehe, sitze, stehe — iß und trink — allüberall lebst du im Princip der sorglosesten Sicherheit, der unerschütterlichsten Gewißheit! Sieh da, das Princip, über welches hinaus du eben deßhalb nichts Besseres weißt, weil du suchst! Weil du bei allem Anderen noch irgend ein Bedenken hast, während du bei dem Princip der Sinnesgewißheit gar kein Bedenken haben kannst, wenn du auch wolltest. Aber meine Gedanken? Ja deine Gedanken — die verführen dich, weil du sie principienlos herumflattern läßt! Du denkst da immer, ächt skeptisch, aber heimlich: wie, wenn es doch noch ein anderes Princip gäbe? und vergissest, daß du nie ohne eine Sinnenwelt gewesen, daß du alle deine Gedanken auf die Sinnenwelt schon allein deßhalb zurückführen mußt, weil du an jedem anderen Princip gegründeten Verdacht schöpfen kannst, ob es ein Princip sei. Du flatterst mit deiner Phantasie im Reiche des „Seins" im Allgemeinen herum, ohne zu bedenken,

wie du da hineingekommen bist durch das Princip, das dich von erster Kindheit an erfaßt hat, stets mit dir festgekettet und du mit ihm zusammengewachsen, bis in die innersten Gedanken hinein so Eins ist, daß du „den Wald vor lauter Bäumen nicht siehst" — d. h. bei den leichtesten Dingen von der Welt eine Lösung nicht annehmen willst, welche, wegen Leichtigkeit, dir oberflächlich scheint. Und — um das ja nicht zu verschweigen — weil du demonstriren willst ohne Princip! Das Princip darfst du nicht suchen! Denn dann wärst du principlos! Du hast es! „Naturaliter inest" sagt der englische Lehrer, und „venit quasi per naturam *habenti* ipsum" (das „venit" soll heißen: durch Reflexion auf dich selbst, der du es schon hast). Die Versuchungen, welche dich beängstigen, sind eben Versuchungen! Du denkst vielleicht: ja mir möge das klar sein, aber dir sei es nicht klar! Ich erwidere: Willst du denn noch eine größere Klarheit und Sicherheit haben, als du mit Sinnen greifen kannst? Ich berufe mich nicht auf meine Sicherheit, sondern auf deine eigene! ich berufe mich nicht auf meine subjective Sicherheit — das ist die Cartesianische, — nein, ich berufe mich auf die Sicherheit der ganzen verständigen Welt, auf die objective Sicherheit! Wo deine Versuchung liegt, das will ich dir mit einer einzigen Distinction sagen: Du verwechselst, — indem du an eine größere Sicherheit z. B. an die Gottes, denkst — du verwechselst die „certitudo rei *in se spectata*" mit der „certitudo rei *quoad me*!" mit anderen Worten: du verwechselst die veritas *objectiva* mit der veritas *subjectiva*.*) Dieselbe deine Versuchung ist

*) Wohlgemerkt: die **veritas subjectiva** ist hier nicht die schlecht

auch mit folgender Distinction beseitigt: du verwechselst das principium essendi mit dem principium cognoscendi (und damit muß ich auf die ersten Hefte meiner Metaphysik Schule 2c. 2c. V. B. verweisen). Du siehst also, daß du deine Gedanken zu sehr herumflattern läßt in andern Sachen, die nicht hieher gehören. Wir sprechen von dem Erkenntnißprincip — principium cognoscendi — und da haben wir in der That ein solches Princip, wie es sein muß und ist: sicher, wie der Fels im Meere gegen allen Wogendrang. — Trotzdem hören deine Versuchungen noch nicht auf. Du sagst: aber, ist es denn nicht möglich, daß es noch ein anderes Princip gebe? Du lieber Himmel! nun bist du im Reiche der Möglichkeiten, ohne noch einmal im Reiche der Wirklichkeit zu sein! Möglichkeit, ohne eine voraufgehende Wirklichkeit ist ja der baarste Unsinn, nicht blos im Reiche des Seins, sondern auch im Reiche des Erkennens! Alle Möglichkeit setzt eine Wirklichkeit voraus! Zudem: was kümmert mich die Möglichkeit? ich will die Wirklichkeit; die habe ich — die hast du — was in aller Welt verlangst du mehr?! —

---

subjective (im Sinne der Neuern), sondern die **veritas in subjecto cognoscente** oder die **veritas formalis**; **cf.** m. „Schule 2c. 2c." **I.** B. Erkenntnißtheorie, so wie auch den Tractat daselbst über „Glauben und Wissen" wo die theologische Sicherheit mit der philosophischen verglichen wird. — Man hat — und das merke man sich vor Allem — bei dieser ganzen Exposition der **certitudo** — noch gar nicht an die objective, also gar nicht an die specifisch verschiedenen Eintheilungen von **certitudo metaphysica, physica, moralis** zu denken. Wir sind hier in der **certitudo absoluta quoad nos**, ohne irgend welchen Unterschied. Die Specification dieser **certitudo** geschieht erst, wenn die Objecte specificirt werden, und dann die darauf gebauten Wissenschaften ihre eigenthümliche objective Gewißheit abgeben. —

Aber — aber — Nun wo liegt's noch? Wie aber, wenn wir in dieser materiellen Wirklichkeit bleiben? — Du guter Gott! Ja, du sollst da drin stecken bleiben, recht tüchtig bis an den Kopf, sollst nie wieder daraus hinaus können, so tief will ich dich hineindrücken; denn dann hast du Wirklichkeit statt Phantasiebilder! Nun höre: „stecken bleiben" ist ein äquivoker Ausdruck; der kann heißen: so stecken bleiben, daß man nicht mehr weiter kommen kann — und das will ich allerdings nicht; — oder er kann heißen: einen festen Halt- und Stützpunct, einen festen Wohnplatz haben: und das will ich. Die ungezügelte Phantasie reißt dich wieder fort! Wie kann ich denn in der Wahrheit stecken bleiben im schlechten Sinne des Worts? „Veritas veritati contradicere nequit" — oder willst du eine Blasphemie dich beschleichen lassen, als hätte der Schöpfer nicht dafür gesorgt, daß Eine Wahrheit zur Anderen führe — und Alle zur Wahrheit aller Wahrheiten?! Veritas veritati contradicere nequit: das wiederhole ich dir immer, so lange du mir erlauben mußt, einen richtigen Begriff von Wahrheit zu haben: „*verum* est id, quod *est*" (August. — Thom.). Kommt Zeit, kommt Rath! „tene quod habes!" Dadurch, daß ich dir jetzt schon demonstrire, wie du deine Gedanken über die Materie zu erheben hast, wie du durch die Materie hindurch das Geistige erfassest, wie du von der Materie hinweg in andere Regionen kommst, dadurch wird das Princip nicht bewiesen! dadurch wird das Princip nicht sicherer! Ich berufe mich deßhalb vorab auch gar nicht auf diese Demonstration, wie sie von Thomas so siegreich gegeben ist. Denn dann hättest du mit neuen Versuchungen zu kämpfen, weil du meintest, ich bewiese das Princip durch etwas Folgendes!

Aus all dem Gesagten wird man sehen, wie es der leidige Skepticismus ist, der immer seinen Spuk treibt und die Versuchungen bereitet — und: wie es immer der Mangel an richtiger Fassung des Princips ist, der corrigirt werden muß — nicht in Applicationen des Princips, sondern im Princip selbst! Es heißt hier der Philosophie einen festen Boden wieder zu gewinnen, — sie practisch — d. h. sie wahr, weil wirklich zu machen! Das ist's, was uns in der nachscholastischen, nicht peripatetischen Zeit herumgetrieben hat, so daß Göthe mit Recht von diesen unpractischen Speculanten schreibt:

„Ein Kerl, der speculiert, ist wie ein Thier auf dürrer
Haide —
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt —
Und rings herum liegt schöne grüne Weide!" —

Will man aus diesem Kreise heraus, so halte man das Princip fest als Princip d. h. man suche kein Ersteres vor dem Ersten! Hilft das aber all nicht, so ist zu sagen: „cum negantibus *principium* non est disputandum" (Thom.). Und mit Recht: denn wer größere Sicherheit will, als er im Essen und Trinken hat, wer größere Sicherheit will, als wenn er die Wirklichkeit d. i. die Wahrheit, in sich hinein ißt und trinkt, der thut wohl, wenn er sich um Philosophie nicht kümmert. —

§. 17.

Die Wirklichkeit der Sinnenwelt, das Sein der Sinnenwelt, das ist es, was Thomas (ächt philosophisch) ausdrückt mit den Worten: „*ens* in communi sumtum a materia"; das ist jenes Sein (ens — esse), welches allen sensiblen Dingen gemein ist. Die Worte „sumtum a materia" besagen dasselbe, was „ab-

stractum a materia" besagt: es besagen diese Worte nichts Anderes, als: „das sensibele Sein als solches, die sensibele Wirklichkeit als solche, die sensibele Wahrheit als solche, — wobei man immer festhalten wolle: Sein, Wirklichkeit, Wahrheit ist Ein und dasselbe („verum est id, quod est"). Wenn wir nun auch von dem „ens in communi" sprechen, so sind wir doch noch immer in unserem Princip. Man beachte das vor Allem, denn hier liegt ein gewaltiger Fehler, der rücksichtlich des Verständnisses der Thomistischen Doctrin gemacht wird. Das „ens *in communi*" wird nämlich in doppelter Hinsicht gebraucht:

1) für das ens commune omnibus rebus sensibilibus s. materialibus, das Sein der Sinnenwelt.
2) für das ens commune omnibus (sine ulla exceptione,) also das Sein in Bezug auch auf alle nicht sensibelen, immateriellen Wesen, also Geist, Engel, Gott mit einbegriffen, nämlich mit dem Ersten, mit dem ens der Sinnenwelt.

Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Bedeutung des ens commune seu ens in communi ist ein ganz gewaltig großer: Einmal ist das erste ens commune das Princip, nämlich die Sinnenwelt, von dem wir eben principiell ausgehen, weil wir principiell in ihm stehen. Dann: dieses ens commune kommt allen diesen Dingen, der ganzen Sinnenwelt univoce zu d. h. ganz in gleicher Weise. Dagegen verhält es sich radical anders in zweiter Bedeutung: obwohl das ens in communi hier das Sein bezeichnet rücksichtlich aller Wesen ohne irgend welche Ausnahme, so bezeichnet es doch nicht ein univoce d. h. in ganz gleicher Weise zukommendes gemeinschaftliches Sein, sondern nur ein analogice ge=

meinschaftliches d. h. ein Sein, was nicht in derselben Weise allen darunter begriffenen Wesen zukommt, sondern in wesentlich verschiedener Weise, was jedoch nicht hindert, daß es immer ein „Sein" ist und secundum quandam proportionem seu analogiam als „Sein" in einem gemeinschaftlichen Sinne gefaßt wird. Das leuchtet sofort ein, als man bedenkt, was „Sein" ist: es ist eben nichts Anderes, als „Wirklichkeit." Die Wirklichkeit kommt aber allen seienden Wesen zu ipso facto, nicht aber univoce, sondern nur analogice; die Wirklichkeit Gottes ist eine ganz andere, als meine eigene Wirklichkeit, aber beide sind doch wirklich, haben also beide einen gemeinschaftlichen Ausdruck, der mit dem Worte „ens in communi" gegeben ist in der zweiten der vorhin angeführten Bedeutung.

Welches ist nun von den beiden gegebenen Bedeutungen des „ens in communi" diejenige, welche es zuerst hat, diejenige, welches principiell hat, nämlich principiell quoad me, in Bezug auf meine Erkenntniß?

Ich antworte: natürlich die erste, denn ich kann mein Princip nicht verlassen, welches ja eben das sensibele Sein, die Sinnenwelt in ihrer concreten Wirklichkeit ist. Ich weiß ja vorerst noch Nichts von einem anderen nichtsinnlichen Sein, weil ich eben kein anderes Princip habe; mag sein, daß sich noch ein anderes Sein herausstellt; mag sein, daß sich ein höheres Sein herausstellt; mag sein, daß sich noch ein „in se" d. i. in sua natura sichereres Sein herausstellt; „quoad me" ist das Sein der Sinnenwelt das Erste, also insofern das höchste, das Princip; es ist das princium *cognitionis* meae, wobei man aber ja festhalte, daß dieses Erkenntnißprincip eine Wirklichkeit ist, also ein wirklich subsisti-

rendes Erkenntnißprincip. Man vergesse dieses ja nicht, daß wir von dem Erkenntnißprincip, also von der Sicherheit des Seins *quoad me* sprechen. Freilich führt mich die weitere distincte, — distincte, weil ursachlich begründete — objective wissenschaftliche Erkenntniß zu der caussa efficiens dieses Sein's der Sinnenwelt, das mobile führt mich zu dem movens, und zwar zu dem movens non motum, zu dem movens immobile, führt mich hinüber zu einem anderen Sein, zu einem Sein, das deßhalb ein anderes ist, weil es ein durch sich seiendes, nicht durch ein Anderes seiendes Sein ist. Damit komme ich zwar sofort in eine andere Region des Seins, in eine specifisch verschiedene Region des Sein, — aber nie, man beachte das, nie verlasse ich mein Princip! Denn ich fasse dieses andere Sein nur als caussa des sensibelen Seins. Das wiederholt Thomas constant: „naturaliter Deum non cognoscimus, nisi ut *caussam.*" Aber man zügele wieder die Phantasie! Aus dem sensibelen Sein als ens mobile, oder, was dasselbe besagt als effectus, greife ich in allerstrictester Consequenz die caussa, das heißt: ich ergreife das verursachende Sein als caussa. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß ich dieses so erfaßte Sein in seiner Wesenheit (in sensu stricto) erfaßt hätte. Das durchaus noch nicht. Daß die *caussa efficiens* ist, das beweise ich stricte durch die demonstratio *quia*, nicht aber durch die demonstratio *propter quid*. Aber, was die caussa efficiens ist, das könnte ich nur dann beweisen, wenn ich wüßte, daß der effectus, von dem aus ich beweise, ein effectus adaequatus wäre d. h. eine Wirkung, in welcher die ganze Kraft, das ganze Wesen der Ursache folglich, so kund gegeben, so erschöpft wäre, daß die caussa

weiter nichts, nichts mehr und nichts weniger und nicht anders hervorbringen könne, als ich eben vor mir habe („ita ut effectus seu opus totam vim caussae exhauriat seu adaequat" Thom.). Etwas — aliquantulum — erkenne ich wohl von der Wesenheit der caussa efficiens, eben dadurch, daß ich demonstrire, daß sie „caussa per se," „non per aliud caussatum" ist. Aber diese Erkenntniß der Wesenheit, die ich nur sub hoc formali respectu *caussae* gewinne, ist ein aliquantulum mit Bezug auf die Wesenheit im stricten Sinne — „sicut oculus vespertilionis relate ad solem, sic intellectus noster relate ad Dei essentiam" (Arist. — Thom.). Deßhalb wiederholt Thomas immer: „de Deo nescimus *quid* sit," unter dem quid die essentia im stricten Sinne verstehend. Nichts also klarer, als: daß Gott ist; nichts aber unklarer, als: was Gott ist. Die caussa des caussati ontologisch suchend finde ein „durch sich Sein," — also ein „Sein ganz anderer Art," als das mir vorerst gegebene Sein, aber immer ein „Sein," ein „Sein κατ᾽ ἐξοχήν." Ich muß dieses als caussa gefundene, erfaßte Wesen mit meinem principiellen Begriffe „sein" benennen, aber nicht univoce, nicht in der Weise, wie mein Princip ein „Sein, eine Wirklichkeit" ist, sondern in viel höherer Weise: ich muß das Gefundene mit demselben Worte benennen, weil ich mein Princip nicht verlassen, nicht darüber hinausgehen kann, und deßhalb, weil es überhaupt unmöglich ist, über das „Sein" noch hinaus zu gehen, und das wieder deßhalb, weil das Sein eben die Wirklichkeit und die Wirklichkeit die Wahrheit ist. Sein, Wirklichkeit, Wahrheit ist ja das allerinnerste Wesen jedes Wesens — ist das Wesen selbst.

Zwar habe ich nun ein höheres Sein gefunden, aber

ich habe nicht mein Princip verlassen. Die Täuschung liegt blos darin, daß, wenn ich von dem höheren Sein spreche, ich das principium *essendi* meine, nicht aber (wovon wir hier sprechen) das principium *cognoscendi*. In dieser Verwechselung allein liegt der Fehler, wodurch die Verwirrung der Gedanken herbeigeführt wird. Also so: ich bin zwar mit Gott endend in der wissenschaftlichen Untersuchung in einem höheren Princip angekommen ontologisch (= principium essendi = veritas objectiva = veritas seu esse *in se*), nicht aber noologisch (= rücksichtlich des Erkenntnißprincips = veritas in subjecto seu subjectiva veritas quoad *me*). — Wer darin Schwierigkeiten findet, der beweist nur, daß er nicht weiß, was Schwierigkeit ist, — beweist nur, daß er keine Schwierigkeiten will d. h. daß er eben Leichtigkeiten will, die nicht tief gehen d. h. Oberflächlichkeiten. Die Schwierigkeit würde, wenn es eine zu nennen ist, nur darin liegen, daß eine extensio objecti für eine Facultät möglich ist, nämlich eine extensio ultra objectum *proprium*, wie oben gesagt. Darüber im folgenden §.

§. 18.

Einige Vorbemerkungen werden hier nöthig sein. Wenn von dem objectum *proprium* eines Vermögens die Rede ist, so meint man das formale in den Objecten, nicht das materiale, denjenigen Gesichtspunct, unter welchem das Vermögen die Objecte erfaßt: „*proprie* illud assignatur *objectum* alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium objectum visus“ — Thom. Sa. th. p. 1. q. 1.

a. 7. wobei nur wohl zu merken ist, daß der Satz: „facultas speciem sumit ex objecto“ voraussetzt, den Unterschied zwischen der Sache„ in esse *rei*,“ und der Sache „in esse *objecti*“ festzuhalten; der Satz specificatio fit ex unitate objecti (= speciem sumit ex objecto) nimmt nicht die unitas vel distinctio objecti in esse rei, sondern in esse *objecti*, weil es sich eben um die Relation der Sache als Object zu einem Vermögen handelt — und damit ist das objectum *specificativum* gemeint. Man verwechsele also, wenn von dem objectum specificativum als dem objectum proprium die Rede ist, nicht die ratio specifica rei in esse mit der ratio specifica objecti (ratio formalis objecti). Dieser Unterschied wird beispielsweise einleuchten: die Farbe in esse rei i. e. qualitatis ist ein gewisses genus, welches in verschiedene species abgetheilt wird, während dieselbe in ratione objecti i. e. visibilis ein und dieselbe species ist und bleibt; gleicher Weise haben alle Körper dieselbe species in ratione objecti philosophici, und alle Wesen (entia) in ratione objecti metaphysici, während sie in ratione entitativa corporis et entis in viele verschiedene species getheilt werden. So auch wiederum: ein und dieselbe Farbe (in ratione rei) wird vom Gesicht und vom Intellect erfaßt, aber anders vom Gesicht, anders vom Intellect; ein und dieselbe Sache wird vom Intellect und vom Willen erfaßt, vom Intellect als wahr, vom Willen als gut; ein und dieselbe Erde wird als rund vom Astronomen, nicht aber vom Physiker betrachtet (cf. Th. Sa. th. p. 1. q. 77. a. 3.). — Von dem objectum formale muß wieder unterschieden werden die „formalis ratio sub qua.“ Wie aus dem objectum *materiale* das objectum *formale* gewissermaaßen herausgenommen wird, indem

das materiale Object unter diesem formalen Gesichtspuncte gefaßt wird, so daß also mit Recht der genommene Gesichtspunct zu dem ganzen sachlichen Objecte im Verhältniß der Form zur Materie steht: so kann hinwiederum das objectum formale wieder unter verschiedenem Gesichtspuncte gefaßt, also selbst als ein materiale wieder betrachtet werden mit Rücksicht auf einen weiteren formellen Gesichtspunct. Es trifft nämlich oft ein, daß das, was mit Rücksicht auf ein Voraufgehendes (materiale) ein formale ist, selbst wieder mit Rücksicht auf ein weiter Folgendes (formale) ein materiale wird z. B. wenn ich sage: „das demüthige Gebet;" hier ist „demüthig" das formale mit Rücksicht auf „Gebet" als das „materiale"; sage ich weiter: das im Hinblick auf Gott demüthige Gebet," so ist das „im Hinblick auf Gott" wieder ein formale mit Rücksicht auf sein materiale, das „demüthig." In dem zuerst genommenen formale objectum fragt es sich nämlich, wenn verschiedene Gesichtspuncte möglich sind, welches die ultima forma (von den Scholastikern formalitas genannt zum Unterschiede von der zuerst genommenen forma) sei, wodurch das formale Object letztlich, finaliter et complete, determinirt wird mit Rücksicht auf den modus der Erfassung desselben. Diese ultima et complens formalitas ist dann das allerhöchste Princip, dem Alles Andere untergeordnet ist, dasjenige Princip, auf dessen Grund das höchste Demonstrationsprincip als principium generale aus dem principium particulare gebildet wird. Ein weiteres Beispiel wird dies klar machen, sowohl im Physischen als im Metaphysischen. Nehmen wir das Gesicht, so ist der gesehene Körper das objectum *materiale*; die Farbe an dem Körper ist das objectum *formale*, das Licht aber, die ratio *sub qua*

i. e. sub qua facultas attingit suum objectum *formale.* Wie die ratio *sub qua* die Sache modifiziren kann, sieht man z. B. bei dem Sehen der Katze im Finstern. Wenn es richtig ist, daß die Katze mit ihrem Licht strömenden Auge die Gegenstände beleuchtet, so ist nicht das „Licht in genere" das medium des zu erreichenden formalen Objects, sondern „das vom Auge ausströmende Licht," wodurch also das „Sehen der Katze" ein von dem gewöhnlichen Sehen als neue species des Sehens verschiedenes ist. Nicht anders verhält sich die Sache im Metaphysischen (und zwar wollen wir hier, weil wir noch nicht das objectum extensum adaequatum kennen gelernt, erst das Metaphysische in Bezug auf das Physische nehmen): die sensibelen Dinge sind unter der hier gemachten Beschränkung das objectum *materiale*; das „Sein" als solches das objectum *formale*; aber das „Sein" als transcendens d. h. als diejenige ultima formalitas, über welche gar nicht hinausgegangen werden kann, ohne in ein absurdum zu verfallen, also als „das Sein," aus welchem, weil dem Höchsten und Letzten, das höchste und letzte generellste Demonstrationsprincip für alle Wesen gebildet werden kann in genere judicii d. i. das generelle Princip: „idem non potest simul esse et non esse" — dieses esse transcendens ist die ratio *sub qua* für den Metaphysiker. Das generelle Princip: „idem non potest simul esse et non esse" ist also das lumen naturale, in welchem alle Demonstration geschieht, in welchem alles Folgende, Alles zu Begreifende, letztlich klar werden muß. Deßhalb sagt Thomas: „principia sunt pro cognitione id, quod lumen corporeum pro rebus videndis." Appliciren wir die gemachten Distinctionen auf die Theologie (theol. supernaturalis re-

velata): so ist 1) das objectum *formale quod:* „Deus sub ratione Deitatis = Deus ut Deus = ut verum in essendo;" — 2) das objectum formale *quo* ist die revelatio divina *virtualis* et *mediata.* Alles Materiale, was die Theologie behandelt, faßt sie „sub hac ratione formali;" dadurch unterscheidet sie sich sowohl von der „fides," als auch von der „metaphysica;" die fides hat als ratio subqua die revelatio *immediata,* während die Theologie (als Wissenschaft des Glaubens) die revelatio *mediata* nehmen muß; dagegen ist für den Metaphysiker die ratio sub qua das lumen naturale, nicht eine Revelation. Bemerken wir noch Deutlichkeits halber, daß das objectum formale genannt wird das objectum formale *quod* mit Bezug auf die ratio sub qua, — und daß die ratio sub qua auch genannt wird objectum formale *quo.* Wir hätten also kurz folgende Classification:

1) objectum materiale
2) objectum formale — und in diesem wieder:
   a. objectum formale *quod*
   b. objectum formale *quo* = ratio *sub qua.*

Nun handelt es sich weiterhin rücksichtlich des objectum materiale um die Eintheilung in: objectum inadaequatum und adaequatum s. *extensum,* wovon wir hier sprechen wollten. Darüber im folgenden §. Schließlich verweise ich hier auf die Classification der Wissenschaften rücksichtlich der „generischen Verschiedenheit" und der „specifischen Einheit" derselben im I. B. m. „Schule 2c. 2c." „Erkenntnißtheorie." S. 418 — 421. —

§. 19.

Das materiale Object muß, gegenüber dem vorhin behandelten formalen Objecte, also definirt werden:

„objectum *materiale* est id, quod a potentia attingitur quidem, non tamen ratione sui, sed ratione alterius.“ Das materiale Object wird ja eben vermittelst des formalen erfaßt, während dieses direct — ratione sui et caetera ratione ejus — erfaßt wird (ich rechne nämlich hier, wie sich von selbst versteht, die ratio sub qua mit zum formalen Objecte, weil das ja eine subdistinctio ist). Dieses objectum materiale kann nun ein adaequatum oder inadaequatum sein d. h. es kann ein mehr oder weniger umfassendes, ein mehr oder weniger erschöpfendes sein. Die nähere Erklärung, warum und wie? wird die gegebenen Ausdrücke rechtfertigen.

Mit dem objectum inadaequatum ist gemeint das objectum proprium directum, d. h. dasjenige Object, welches eine Fähigkeit immer zunächst, direct als das ihr in sensu stricto eigenthümliche erfaßt, welches aber die ganze Fähigkeit nicht erschöpft, so daß also diese noch weiter darüber hinaus andere Objecte in einem weiteren Umkreise erfassen kann, die von dem ersteren direct erfaßten Objecte ihrer Natur nach specifisch verschieden sind. Das objectum kann also extendirt werden— objectum extensum seu extensivum — und der Inbegriff aller derjenigen Objecte, die in der Gesammtheit erfaßt werden können, nennt man dann das objectum adaequatum. Dieses ist also das objectum *totale*, während das erstere objectum *partiale* ist. Diese extensio objecti kann nun in doppelter Weise vor sich gehen, naturaliter nämlich oder supernaturaliter d. h. so, daß die natürlich gegebene Fähigkeit zur Erfassung des objectum proprium directum adaequatum dazu durch sich hinreicht, oder so, daß dazu in der natürlich nicht hinreichenden Fähigkeit ein neues, also übernatür-

liches, Princip hinzugegeben werden muß. Thomas gibt diese Sache in folgenden Worten Op. 2. c. 103 und 104: „Est aliquid in potentia *dupliciter*: uno modo *naturaliter* respectu eorum, quae per agens naturale possunt reduci in actum. Alio modo respectu eorum, quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal; sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex caeco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa nostrum intellectum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorumdam intelligibilium, quae sc. reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile, nos ultimum finem (den übernatürlichen = visio Dei) consequi per hoc, quod intellectus noster sic (d. h. durch den natürlichen intellectus agens) reducatur in actu. Consequimur igitur ultimum finem in hoc, quod intellectus fiat in actu ab aliquo sublimiori agente." — Diese Extension aber mit Rücksicht auf die übernatürlichen Objecte geht uns hier nicht an. Ich erwähnte dieselbe hier blos deßhalb, weil man unter dem objectum *extensivum* gewöhnlich dieses übernatürlicher Weise extendirte Object versteht *). Aber auch in natürlichem Gebiete behält die Bezeichnung „objectum *extensivum*" ihr volles Recht deß-

*) Dann unterscheidet man so: das übernatürlich extendirte Object nennt man **objectum extensionis**, das natürlich extendirte dagegen das **objectum proportionis seu proportionatum.**

halb, weil mit Thomas, wie oben gesagt worden, das directe, eigenthümliche, aber inadäquate Object unsers Intellects das ens materiale s. quidditas rei materialis ist, das dann extendirt wird auf das ens in sensu universalissimo, — auf alle, auch nicht materiellen Wesen.

Wir haben hier also die Frage zu beantworten: wie und in wie weit ist es möglich, daß eine Fähigkeit über ihr eigenthümliches Object hinausgehen kann? Das Auge geht doch nicht über ihr specifisches Object, die Farbe, hinaus, kann nie z. B. das Object des Gehörs, den Schall vernehmen, so wenig als umgekehrt das Ohr jemals die Farbe vernimmt.

Wie ist also der Satz zu verstehen: „nulla facultas excedit suum objectum proprium“ (Thom.)? — Man sieht hier, wie wichtig es ist, zwischen dem objectum materiale und formale zu unterscheiden, um Misverständnissen zuvorzukommen, die sehr weit verwirren können. Der Satz: „nulla facultas excedit suum objectum proprium“ ist von dem objectum formale zunächst zu verstehen, weil die Specification der Facultät eben von dem formalen d. i. specifizirten Objecte ausgeht. *) Von einer Ex-

*) Daß die Specification eines Vermögens direct erst vom Acte und die Specification des Actes von der Species des Objectes ausgeht, daß also die Specification der Facultät mittelbar vom Objecte ausgeht, (cf. den oben schon citirten Text des Thom. Sa. p. 1. q. 77. a. 3.): das brauchte hier nicht weiter zur Sprache zu kommen, weil es hier darauf nicht weiter ankommt. Genauigkeitshalber sollte dies doch eben erwähnt sein, so wie auch dies noch: daß die Specification nicht von einer accidentalen Veränderung des Objects oder des Acts abhängt („ea, quae sunt per accidens, non diversificant speciem“ l. c.).

tension des formalen Objects, als einer über die natürlichen Kräfte hinausgehenden (supernaturaliter also) sprechen wir hier nicht, wie vorhin ausgeschlossen. Es handelt sich also blos um die Extension des objectum materiale, und zwar hier in Bezug auf unseren Intellect.

Der Grund für die Extension des Objects für unseren Intellect ist ein doppelseitiger: einmal von Seite der Natur des Intellects selbst, das andere Mal von Seite der Natur der Dinge selbst. Nehmen wir beide gesondert in dem folgenden §.

§. 20.

Der erste Grund, sagte ich, ist die Natur des Intellects selbst. Da die weitere Ausführung in der Psychologie vorkommt, so deute ich die Sache hier nur kurz an. Die intellectuelle Natur liegt in der Immaterialität, in deren Erhobensein über die Materie. In dem Maaße, als eine Form sich aus dem materiellen Sein erhebt, von derselben frei ist, in dem Maaße wird sie sensibel, perceptibel, intelligibel (d. i. sentiens, percipiens, intelligens). Der geistige Intellect, als völlig frei von der Materie rücksichtlich seines Seins (entitative) ist eben deßhalb intelligent, d. h. daß er das Universale, das Wesen, das Ewige, das Unveränderliche erfassen kann, während das in seinem Sein von der Materie, als dem principium individuationis (hic et nunc) abhängige sensitive Erkennen eben nicht das Universale, das Wesen, sondern nur das Singuläre wahrnimmt. Der geistige Intellect, obwohl er in unserem gegenwärtigen Zustande in seinen Operationen (nicht in seinem Sein) von der Materie so abhängt, daß diese praesuppositive als conditio sine qua non für ihn nothwendig ist, ist seiner

Natur nach universal, weil er nur universal agirt (immer das Wesen erfragt). Diese geistige Form des Seins ist es, vermöge welcher der Intellect alle Formen des Seins in sich aufnehmen kann in esse intentionali, weßhalb Thomas mit Aristoteles in diesem Sinne sagt: „anima est quodammodo omnia," so daß der geistige Intellect eine gewisse Unendlichkeit besitzt zur Aufnahme aller möglichen Formen. „Esse enim creaturarum caeterarum, cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu (in Gott) vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quae cum sint infinita, infinitatem quandam habent *in potentia* (man merke wohl: in potentia). Unde intellectus est *species specierum*, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem *omnium* specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est *actu* (siehe da den Unterschied im Gegensatz zu dem potentialen Sein der Creatur), utpote in se praehabens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est. *Creaturae* vero aliae intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed *ut in se habeat actu, quod per naturam in potentia habet.* Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus ejus totaliter efficiatur in actu (versteht sich: so weit möglich) *secun-*

dum omnia intelligibilia, quae in potentia habet: secundum hoc maxime Deo similis erit“ (Opusc. II. c. 103). *) — Eben weil der Intellect seiner Natur nach dazu geeignet ist, das Wesen, wenn auch vorerst eines einzigen Dings, zu erkennen: so ist er ipso facto dazu geeignet und zwar seiner eigensten Natur nach dazu geeignet, nach dem Wesen aller Dinge zu fragen, wie denn in dem ersten „warum?“ schon die Frage nach dem letzten „warum?“ naturnothwendig miteingeschlossen ist. Deßhalb sagt Thomas mit Bezug auf die aptitudo obedientialis des geschaffenen Intellects: „Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu, nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium“ —(verstehe: cognitionis *principium* in complemento et perfectione scientiae, nicht aber in generatione scientiae) Sa. c. Gent. l. III. c. 54. Diese aptitudo obedientialis, vermöge welcher es möglich ist, daß der Intellect zur visio Dei erhoben werden kann, besteht eben darin, daß der Intellect seiner Natur nach das Wesen der Dinge, consequent die letzte Ursache der Dinge erfragt und sucht. Das ist jene homogeneitas, vermöge welcher unser Intellect, obwohl jetzt stets gebunden an die Sinneserkenntniß mit Rücksicht auf den modus des Erkennens, doch sein adäquates Object nicht in der Sinnenwelt findet und nicht finden kann. Die phylosophische Erkenntniß des Intellects wird nothwendig transcendental, weil der

---

*) Sollte man durch diesen Text zu Misverständnissen sich verleiten lassen, so nehme man dazu **Sa. theol. p. 1. q. 63. a. 3.** —

höchste, von der Sinnenwelt genommene Begriff „sein" selbst schon seiner Natur nach transcendental ist. Man vergleiche zu dem Gesagten Thom. Sa. theol. p. 1. q. 75. a. 5. — q. 86. a. 2. — q. 76. a. 2 und 3. — p. 1. q. 56. a. 1. und 2. — q. 50. a. 2. — und besonders p. 1. q. 12. a. 4. —

Der andere Grund für die Möglichkeit der Extension des Objects ist von Seiten der Objecte selbst zu nehmen. Die existirenden Dinge enthalten eine größere oder geringere Fülle von Wahrheit (oder Wirklichkeit) in sich. Ja, in letzter Instanz enthält jedes Ding eine solche Fülle in sich, daß der creatürliche Intellect es niemals völlig begreifen (in sensu stricto), völlig durchdringen kann. Trotz der eben erwähnten gewissermaaßen unendlichen Fähigkeit bleibt der creatürliche Intellect stets ein beschränkter, der in jedem existirenden Wesen etwas Unerfaßliches findet für sich. Bei seiner eigenen Beschränktheit und bei der Fülle des Seins in den Objecten muß also der Intellect sich damit begnügen, die Dinge unter gewissen Gesichtspuncten, nicht aber die Dinge ganz in ihrer Totalität, zu erfassen. Solche formale Gesichtspuncte, wodurch die Dinge partial erfaßt werden mit Bezug auf ihr completes Sein, können nun aber Dingen ganz verschiedener Art gemeinsam sein, wie z. B. eben das Sein allen Dingen, welche sind, gemeinsam ist, wenn auch nicht univoce, so doch analogice. Dadurch wird es möglich, daß der Intellect eines Theils verschiedene Dinge in ihrer Einheit, und hinwieder in Einem Dinge die Vielheit erfassen kann, wie es denn eine bekannte Sache ist, daß ein und dieselbe Sache in ganz verschiedenen Wissenschaften und in Einer Wissenschaft ganz verschiedene Objecte behandelt werden können und

müssen. („Nihil prohibet de *iisdem* etiam *aliam* scientiam tractare“ Sa. p. 1. q. 1. a. 1. ad 2.). Das existirende Object in seiner concreten Einheit kann eben so viele specifisch verschiedene Vermögen zu seiner vollständigen Kenntnißnahme erfordern, als es eben specifisch verschiedene Dinge in sich befaßt; z. B. der Apfel da enthält in sich eine Substanz, eine Composition, Farbe, Geschmack, Geruch, Härte, von denen jedes erfaßt werden kann, ohne daß das Andere zugleich in demselben Acte mit erfaßt werde. Wenn ich so das Eine erkenne durch Ein Vermögen z. B. die Farbe des Apfels durch das Auge, so ist meine Erkenntniß zwar noch nicht vollständig, aber sie auch nicht unwahr, sondern sehr wahr. Wenn ich mich nur hüte, in meinem Endurtheile einseitig zu Werke zu gehen, ohne alle möglichen Gesichtspuncte gehörig zusammenzufassen, nachdem sie einzeln erfaßt worden, so werde ich allmählig zur richtigen Erkenntniß des Ganzen kommen und auch das zusammen als Einheit erfassen können, insoweit das mein unvollkommenes Erkennen zuläßt. Daß dadurch aber keine Falschheit in dem Intellect entsteht, zeigt Thomas in dem 1. Art. der 85 Quästion des 1. Theils der Sum. theol. folgender Maaßen: „abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea, quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in

sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato, vel si, quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet, colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, considerare sc. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasma repraesentantur. Cum ergo dicitur, quod intellectus est falsus, qui intelligit *aliter* quam sit, verum est, si *τό* „*aliter*" referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum, quod proponitur, si *τό* „*aliter*" accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente *immaterialiter* per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis." cf. m. „Schule 2c. 2c." V. B. S. 24.).—Bei der Anwendung des Gesagten auf Objecte, die über unsere Fassungskraft hinausgehen, also namentlich auf Gott, ist also einer Seits die Unvollständig=

keit und Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniß einzugestehen, (die ja eben durch dieses Eingeständniß, als ein erkanntes, die allerwahrste wird und bleibt), — so daß wir immerfort mit Thomas sagen: de Deo nescimus *quid sit*, — anderer Seits aber festzuhalten, daß unsere partiale Erkenntniß doch wirkliche Wahrheit bietet, die um so tiefer führt, je mehr und besser wir einsehen, wie weit sie noch von der vollkommenen Erkenntniß abstehe, die Thomas z. B. auch in Bezug auf die uns in unserer Weise zugänglichen Wesenheiten doch in anderer, vollkommener Weite Christo zuschreibt Sa. theol. p. 3. q. 11. a. 6.—

§. 21.

Obwohl nun, nach dem im vorigen §. Gesagten, das objectum materiale ausgedehnt werden kann, so, daß auch die metaphysische Region des Seins mit zu dem objectum intellectus adaequatum gehört, so darf doch der Unterschied zwischen dem objectum inadaequatum sed proprium et directum und dem objectum extensum adaequatum nie aus den Augen gelassen werden. Daß dies geschehen, ist ein Hauptdefect der ascholastischen Philosophie, und wir müssen hier mit der allerschärfsten Distinction gegen die unheilvollste Confusion kämpfen, welche letztere eben den Satz: „nil in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" lächerlich machen will. Wir wollen sehen.

Die Specification oder die specifische Einrichtung eines Vermögens geht natürlich von dem objectum *formale* aus. Das objectum *formale* ist eine objectiv in dem Ding (objectum materiale) befindliche Sache, die eben erfaßt wird, weil sie wirklich ist. Deßhalb muß, wie vorhin schon bemerkt, mit Thomas gesagt werden, (wie er denn unzählige Mal wiederholt): potentia co-

*

gnoscitiva proportionatur cognoscibili (Sa. theol. p. 1. q. 84. a. 7.) und, um die objective Natur des zu erfassenden Objects so scharf wie möglich auszudrücken: „appetibili *non accidit* esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed *per se* ei convenit“ — (p. 1. q. 80. a. 2. ad 1.). Kurz, ich kann es hier als ausgemachte Sache voraussetzen, daß die Specification des Vermögens von dem formalen Objecte ausgeht; simpliciter muß so das Verhältniß von Object und Vermögen für das Object festgestellt werden. Das hindert nun aber nicht, unter einem anderen Gesichtspuncte mit demselben englischen Lehrer zu sagen: die Erfassung des Objects hängt von der Einrichtung des Vermögens ab, wenn er lehrt, daß jeder, so oder anders, eingerichteten Form ihre Richtung folgt, welche sie nimmt („unumquamque formam sequitur sua inclinatio propria“), und, daß Alles, was erfaßt wird, eben nach Weise des Erfassenden erfaßt wird, („unumquodque recipitur secundum modum recipientis“) und, daß bei der gegenwärtigen Einrichtung unserer Natur („in praesenti rerum statu“) das Erkennen ein anderes ist, als wenn eben dieser unser Zustand ein anders eingerichteter wäre. Das Alles ist eben so wenig ein Widerspruch, als es kein Widerspruch ist, wenn ich einmal sage: das Mittel richtet sich nach dem Zweck — und wiederum, unter einem anderen Gesichtspuncte: der Zweck richtet sich nach den Mitteln. Simpliciter gilt der erste Satz; secundum quid gilt der zweite, unter steter Voraussetzung des ersten als oberſten universalsten Grundsatzes. Wenn der Zweck — hier die Erkenntniß der Wahrheit — durch verschiedene Mittel — hier durch verschiedenartige Einrichtung der Erkenntnißvermögen — erreicht werden kann: so ist eben die Einrichtung der Mittel, der Ver-

mögen eine contingente Thatsache, die zwar Einer Seits von dem beabsichtigten Zwecke, anderer Seits aber von dem freien Willen, (also als contingente Einrichtung) des Schöpfers abhängt. Wir haben ja früher, bei Feststellung des Begriffs „Natur" gesehen, wie in diesem Begriffe zwei Dinge, nämlich das Nothwendige und das Contingente, sich einigen, ohne daß die Sache aufhört, natürlich zu sein. Zudem ist ja das erkennende Subject selbst ein Object, so gut wie das sogenannte, ihm gegenüberstehende, zu erkennende Object. Folglich hängt die Erfassung des zu erkennenden Objects, oder besser der modus der Erfassung des Objects von der so oder anders eingerichteten Natur des erkennenden Subjects ab. Das ist es nun, worauf es hier ankommt, und was Thomas immer, wenn von unserer jetzigen Erkenntniß die Rede ist, mit den beigefügten Worten wiederholt: „in *praesenti* rerum statu." Man muß also, wenn von der Natur des Intellects die Rede ist, sich wohl hüten, das Wort „Natur" falsch zu fassen, also nicht reinweg von einer Einrichtung des Intellects sprechen, wie sie in sensu absoluto ist, sondern immer zugleich von einer Einrichtung, wie sie in sensu relativo ist d. h. wie sie nicht absolut nothwendig, sondern factisch so ist, wie sie ist, dabei aber doch immer eine sehr „natürliche" bleibt. Ist dann einmal die natürliche Einrichtung factisch eine so oder anders gestaltete, so finden dann folgerichtig alle die Gesetze ihre volle Gültigkeit, denen eine „natürliche Einrichtung" unterworfen ist. Die natürliche Thätigkeit ist dann, wenn schon in Bezug auf eine Nothwendigkeit höherer Ordnung nur hypothetisch nothwendig, doch immer eine nothwendige.

Appliciren wir das Gesagte auf unseren jetzigen Intellect. Durch die Verbindung der Seele mit dem Körper ist unser Intellect, als in seiner natürlichen Einrichtung, in seinen intellectuellen Operationen an die Sensationen angewiesen. Gerade dieser specifische Erkenntnißmodus, der auf Grund der Sensationen vor sich zu gehen hat, ist nach Thomas (s. m. „Schule ꝛc. ꝛc.“ V. B. Metaphysik) der vorzugsweise Grund der Vereinigung unserer Seele mit dem Körper, für welche Vereinigung, nach dem englischen Lehrer, sich sonst keine sufficiens ratio angeben ließe. — Nun ist aber die Natur — und merke wohl: auch die hypothetisch nothwendige, so oder anders eingerichtete — das Principiell-nothwendige in jedem Wesen, das Unveränderliche, das Wesen, das Characteristische, das Maaßgebende, kurz das, wornach Alles der Natur Folgende, mit ihr, natürlicher Weise, in Verbindung Tretende sich richten muß, so zwar, daß Alles, was mit ihr in Verbindung tritt, von ihr erfaßt wird, nur *per modum* suae naturae von ihr erfaßt wird. Dann gilt von ihr der Satz des Thomas: „omne, quod recipitur, recipitur per modum recipientis;“ dann gilt von ihr: „nulla facultas excedit limites sui objecti proprii“ (Thom.). Kein Ding geht über sich selbst hinaus. Kein Ding handelt anders, als seine Natur ist („eodem modo unumquodque *agit*, quo *est*“ Thom.). Wie nun das Wesen des Menschen in der Vereinigung der Seele mit dem Körper besteht, diese Verbindung also seine wesentliche Natur ist: so ist auch die Action desselben, sowohl die intellectuelle, als die moralische, wesentlich eine entsprechende. Von dieser wesentlichen, natürlichen, Einrichtung des modus intelligendi gilt also, was überhaupt von „jeder Natur“ gilt: „inest uni-

cuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia, si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsum non esset." (Sa. theol. p. 1. q. 63. a. 3.). In den unmittelbar folgenden Worten gibt Thomas auch den Grund an, wodurch man sich täuschen läßt: „sed in hoc imaginatio (der unlogisch herumflatternde dialectische Gedanke) decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia (merke: accidentalia!), quae possunt crescere absque corruptione subjecti, aestimatur, quod possit appetere altiorem gradum *naturae*, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret" (versteht sich zunächst: aufhörte das zu sein, was er wesentlich ist rücksichtlich seiner specifischen Erkenntnißweise). Die specifische Erkenntnißweise des Menschen ist aber natürlich eine andere, als die specifische Erkenntnißweise des Engels: „homo convenit quidem cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum ... Intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est *in potentia* ad hujusmodi species." (Sa. theol. p. 1. q. 84. a. 3. ad 1.). Daß ein purer Geist und unsere Seele nicht ein und dieselbe species sind, darüber siehe Thom. Sa. c. Gent. l. II. c. 94.: „ex propria operatione rei percipitur species ejus; operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere. Est autem omnino alius modus intelligendi substan-

tiae separatae et animae. Nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata, *cum non habeat organa corpora, in quibus opportet esse phantasmata.* Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei." — Wie ist nun die specifische Einrichtung des menschlichen Intellects? Die Antwort im folgenden §.

§. 22.

Die merkwürdigste aller Merkwürdigkeiten, die sonderbarste aller Sonderbarkeiten, die grundloseste aller Anomalien wäre es, wenn diese specifische Einrichtung unseres Intellects eine andere wäre, als dem uns gegebenen Princip der Gewißheit entspräche! Die Gewißheit der Sensationen haben wir als bis zum Uebermaaß volle Gewißheit, also als Princip, kennen gelernt. Wollen wir also nicht die allerflagranteste Contradiction in unserer Natur annehmen, so schließen wir sofort mit Recht, daß in diesem Princip die specifische Einrichtung unseres Erkenntniß modus liegt. Die Natur in ihrer nothwendigen determinatio ad unum weist überall den Weg selbst da, wo, im Unterschiede zu ihr und von ihr, die Freiheit beginnt. Jeglicher Freiheit (natura ut libera) liegt eine Nothwendigkeit (natura ut necessaria) zu Grunde („voluntas potest considerari ut *necessaria* in natura sua et ut *libera*" Thom.), wie jedem contingenten Sein ein nothwendiges Sein, jedem potentialen Sein ein actuales, jeder Möglichkeit eine Wirklichkeit vorausgehen muß. Darum definirt Thomas in ausgezeichneter Schärfe unsere Freiheit als: „facultas eligendi media servato ordine finis" und lehrt, daß die Freiheit

sich nicht auf den Zweck, der ja nothwendig gewollt werden muß, sondern auf die Wahl der Mittel zum nothwendig gewollten Zwecke besteht. Wie der nothwendig gewollte Zweck (als beatitudo) der sichere, infallibele Führer, das Princip, aller freien Handlungen ist: so kündigt die naturnothwendig uns gegebene Gewißheit der Sensationen sich uns sofort als ein solches naturnothwendiges Princip an, wodurch unser Erkenntnißmodus als solcher specificirt wird, oder wir müßten, bei anderweitiger Annahme gegen alle Gesetze der Natur, also auch des Intellects, (denn auch dieser hat seine Natur), verstoßen wollen.

Die specifische Einrichtung unseres Intellects findet man bei Thomas Sum. theol. p. 1. in der 84. und 85. und 86. Quästion vollständig dargestellt.*) Das Resultat dieser Lehre habe ich im I. B. m. Schule ꝛc. ꝛc." Erkenntnißtheorie §. 10. in aller Kürze zusammengefaßt, wohin ich hiemit verweise. Das, was hier über den Erkenntnißmodus zu sagen ist, wegen der Wichtigkeit der Sache einem eigenen, bald folgenden, Abschnitte, über den „intellectus agens“ aufbewahrend, bemerke ich hier blos so viel, als hinreicht, um in den weiteren Schlußfolgerungen des englischen Lehrers unser Princip mit unabweisbarer Consequenz festgehalten zu sehen.

Die specifische Differenz unseres Intellects von dem Intellecte des reinen Geistes ist gegeben durch das specifische Sein unserer Seele. Dieses specifische Sein unserer Seele ist das Gebundensein an den Körper, nicht in ihrer ontologischen Subsistenz, sondern in ihrer Natur als for-

*) Dazu nehme man Sum. c. Gent. l. II. cpp. 59. 60. 61. 62. 66. 67. und 73. bis 78.

ma corporis, wodurch eben das menschliche compositum als eigene species entsteht. Die Operationen jedes Wesens folgen nothwendig seinem Sein: „eodem modo omne ens *agit*, quo *est*.“ Das natürliche Gebundensein an den materiellen Körper bewirkt für die seelischen Operationen das natürliche Gebundensein an die Sensationen. Die Natur der intellectuellen Operationen ist, thätig zu sein auf der Basis, auf Grund der Sensationen. Die Natur aber in jedem Wesen ist und bleibt immer und überall das Principielle, das Wesentliche, das Unveränderliche, das Characteristische. Was immer eine solche Thätigkeit thun, erfassen mag, sie kann nie sich selbst verleugnen: sie handelt immer und überall per modum suae naturae. Sei es, daß dieser modus accidental noch so mannigfache Veränderungen erleide, sei es, daß er graduell zu einer unermeßlichen Höhe von Vollkommenheit sich erhebe, sei es, daß nicht immer direct, sondern bei weitem öfterer indirect die Reduction der Thätigkeit auf die ursprünglich natürliche geschehen kann und muß: das Princip bleibt, weil die Natur bleibt. In strengster Consequenz mußte also Thomas lehren, wie er es denn wirklich, fast möchte ich sagen, bei jedem Schritte und Tritte, jeden Augenblick, wiederholt: „intellectus noster non cognoscit, nisi per phantasmata“ und: „per modum quidditatis rei materialis“ d. h. auf Grund der Phantasmen, welche wieder nur auf Grund der Sensationen gebildet werden. Thomas wiederholt immer und überall in strengster, consequenter Festhaltung des Princips oder der principiellen Natur unseres Intellects: „immaterialia, quorum non sunt phantasmata, nullo modo a nobis cognoscuntur;“ wiederholt constant: „immaterialia, in

quantum cognoscuntur, non cognoscuntur, nisi *per modum rerum materialium*:" wiederholt fort und fort: „*neque per revelationem etiam supernaturalem* cognoscitur quidditas rerum immaterialium, nisi per modum nostrae naturae, qui est „„cognoscere per abstractionem universalis a particulari"" i. e. per phantasmata;" Und fügt den Grund bei: „quia revelationes nobis adveniunt per sensus," — „quia etiam supernaturalia non intelligimus nisi per modum nostrae naturae" (cf. m. Schule 2c. 2c. V. B. Metaph. S. 26.). Wie der Gelbsüchtige, eben wegen seiner Natur, Alles gelb sieht, wie wir durch ein so oder anderes gefärbtes Glas, als medium des Sehens, Alles stets so oder anders gefärbt sehen: so nimmt jede Fähigkeit Alles, was sie erfaßt, nicht anders, als ihrer eigenen Natur gemäß auf: „unumquodque recipitur secundum modum recipientis." Kann ich doch meine eigene Natur nicht aufgeben! Zum Ueberfluß dieser durch sich selbst evidenten Wahrheit verweise ich noch auf die allbekannte Thatsache, daß der Lernende Alles, was ihm mitgetheilt und beigebracht wird, doch immer nur nach seiner subjectiven Fassungskraft, Denkweise und Bildungsstufe aufnimmt und versteht. Soll ihm Etwas Fremdes erklärt werden, es kann diese Erklärung immer nur durch seine eigenen, ihm bekannten, von ihm in seiner eigenen Weise erfaßten Begriffe oder Ideen Statt finden. Rückwärts gehend bis zur primärsten, principiellsten Idee wird doch immer diese principielle Idee in ihm schon vorausgesetzt, wenn irgend wie eine Erklärung möglich werden soll. Wir haben früherhin gesehen, daß es radical unmöglich ist, durch das sociale Wort, durch die Sprache alle, auch die primären, Ideen mitzutheilen. Jede Mittheilung setzt einen schon

actualisirten Intellect voraus („omnis cognitio non fit, nisi ex aliqua *antecedenti* cognitione“ Thom.). So naturgemäß und nothwendig diese erste Begriffsbildung, wie wir später sehen werden, von jedem Intellect auf Grund der gehabten Sensationen vorgenommen wird, so trägt doch immer diese Operation das nothwendige Gepräge jeder particulären Subjectivität, und Alles, was immer weiterhin erfaßt wird, wird eben nicht anders verstanden, als es die particuläre Kraft und Natur der Subjectivität zuläßt: „unumquodque recipitur secundum modum recipientis“ — also: „unumquodque intelligitur secundum modum intelligentis.“

Wenn es nun unumstößlich ist, daß die Natur, die natürliche Einrichtung in jeder Thätigkeit das Erste ist, daß diese Basis, dieser essentielle modus der Thätigkeit nie aufgegeben werden kann, so lange die Thätigkeit keine specifisch verschiedene ist d. h. eben zerstört werden soll, daß also das principiell Begründende auch fort und fort das principiell Assistirende sein muß, und wenn wir dann einen Blick auf das factisch Vorliegende unseres Erkenntnißmodus, nicht blos im Kinde, sondern auch bei dem schon gebildeten Menschen, werfen: so darf man sich wahrlich nicht wundern, wenn Thomas mit unerschütterlicher Festigkeit, ja mit einer Entschiedenheit, wie sie in solchen Materien bei einem Thomas von allerhöchster Bedeutung ist, lehrt, daß alle unsere Erkenntniß über die Wesenheit irgend welchen Dings nur geschieht „per modum quidditatis rei materialis“ d. h. daß wir das Allgemeine (das Wesen = quidditas) aus dem Besonderen, das Universale, Generelle, aus dem Particulären oder Singulären, herausnehmen, abstrahiren, — daß der Intellect, als das Vermögen für die Erkenntniß

der quidditas (Wesen), nur handelt auf Grund gegebener particulär concreter, sensibler Dinge, oder der Sensationen und der auf Grund dieser gebildeten Phantasmen, aus denen der Intellect (intellectus agens), mit Weglassung der unwesentlichen Accidenzen (des hic et nunc), das unveränderliche Wesen (die quidditas) sich formirt. Wie diese Erkenntniß der Wesenheit demnach wieder eine verschiedene, nämlich eine dreifache ist, werden wir weiter unten, wenn vom intellectus agens die Rede ist, sehen; es kann das uns hier nicht kümmern, da immer die Sensationen das Princip bleiben, ohne welches der Intellect nicht handelt, nicht erkennt, so daß selbst bei der Offenbarungserkenntniß der Intellect doch seine principielle Natur nicht aufgeben kann (so lange nicht ein neues Vermögen zur neuen Erkenntniß gegeben wird, wie durch das lumen gloriae geschieht): „quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod *alio modo* cognoscamus, *nisi per sensibilia*“ (Thom. op. 70.). Das Weitere, hierher Gehörige, siehe unten beim „intellectus agens.“

Bemerken wir schließlich noch, daß das „*nil* est in intellectu *nisi* . . .“ nicht so zu verstehen ist, als ob Alles, was im Intellecte ist, stets direct und unmittelbar auf eine Sinnesperception zurückgeführt werde; sondern daß nur die erste Basis, das Princip dort genommen werden muß; daß es also hinreicht zur Bewahrheitung unseres Satzes, wenn die Zurückführung indirecte und remote geschieht: so läge das ganze Verständniß unseres Satzes vor. Daß die intellectuellen Operationen nicht directe, sondern nur remote auf die Sensationen zurückgeführt zu werden brauchen, lehrt Thomas aus-

drücklich: „tota cognitio, qua cognoscit intellectus ea, quae sunt in anima, *fundatur* super hoc, quod cognoscit objectum suum, quod habet *phantasma* sibi correspondens: non enim opportet, quod solum in phantasmatibus cognitio stet, *sed quod ex phantasmatibus sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat*" (Thom. 3. Dist. 23. q. 1. a. 2. ad 5.) Und, da auch die äußere Offenbarung uns durch die Sensationen zukommt, wie Paulus sagt: „fides *ex auditu*", und dann das Verständniß auch dieser Wahrheiten „secundum nostrum modum intelligendi naturalem" geschieht: so wäre also der Satz: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" in seinem vollen Sinne also zu geben: Alles, was in unserem Intellecte sich findet, basirt quoad *substantiam* auf gehabten Sensationen, sei es proxime oder magis minusve remote; und quoad *modum* intelligendi, geschieht alle Erkenntniß aller Wesenheiten in der Weise, wie die materiellen Wesenheiten von uns erkannt werden und erkannt worden sind (per modum quidditatis materialis). Allen unseren Begriffen liegt also kurz et quoad materiam et quoad formam die essentia materialis zu Grunde.

Damit sind wir auf einen anderen wichtigen Punct geführt, der so viele Misverständnisse verursacht hat, nämlich auf „die Uebertragung der Begriffe."

§. 23.

In logischer Consequenz, als ächter Philosoph, das Princip festhaltend, es in seinem ganzen Umfange würdigend, muß Thomas lehren, wie er es wirklich allüberall, bei jeder Gelegenheit wiederholt, lehrt: alle unsere Begriffe sind der Sinnenwelt ent-

nommen. An dieser Uebertragung der Begriffe hat man sich so vielfach gestoßen, daß es nothwendig ist, darauf näher einzugehen. Wenn in irgend einer Sache der englische Lehrer sich hat angelegen sein lassen, allen Misverständnissen vorzubeugen, dann hat er es hier gethan, gewisser Maaßen, als hätte er die Naseweisheit der nachfolgenden hochmüthigen Gnostiker im Voraus beseitigen zu müssen geglaubt nach allen möglichen Richtungen hin. Freilich war das allgemeine Problem: wie es überhaupt für uns Creaturen nur möglich sei, von überirdischen Wesen, von Gott Etwas zu sagen? wichtig genug, um alle mögliche Vorsorge zu treffen. Will man exacte Untersuchungen über diesen Gegenstand bis ins kleinste Detail hinein, so nehme man den Tractat „de nominibus Dei“ Sa. theol. p. 1. q. 13., wo in zwölf Artikeln der Beweis geliefert wird, daß die Scholastiker wohl wußten, was sie sagten, wenn sie sich in ihren vielgetadelten Begriffen bewegten nach höheren Regionen hin. Hoffentlich wird hier zu unserem Zwecke Weniges genügen. Vernehmen wir einige Texte aus Thomas, in denen er sowohl die Grundlage zum Urtheil, als die Application dieser Grundlage gibt. Das erste corpus articuli in dem citirten Tractat beginnt also: „Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (1. Varier. c. 1. in princ.) voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines (also: auf den Begriff von vox und intellectus baut er auf in seiner Demonstration): et sic patet, quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus (damit ist in Thomistischer Kürze für den ganzen folgenden Tractat die introductionale Basis gegeben). Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic potest

a nobis nominari:“ also so weit geht die Benennung (die Uebertragung der Begriffe), als wie weit die Erkenntniß geht — das nach allen Seiten hin — und weiter nicht. Weil man aber in der nachscholastischen und afterscholastischen Zeit diese Erkenntniß weiter treiben wollte, als sie möglich ist, weil man von einer Erkenntniß Gottes in gleicher Weise sprechen zu können vermeinte, wie von der Erkenntniß der sensiblen Dinge, weil man das „quid sit Deus?“ in gleicher Weise stellte und beantworten wollte, als das „quid sit res materialis“?, — weil man das scholastische: „de Deo nescimus *quid* sit“ in hochmüthiger Gnosis nicht mehr anerkennen wollte: deßhalb verfiel man auf den Gedanken, die Uebertragung der Begriffe von den sinnlichen Dingen nach Aufwärts anzufechten. Dagegen fährt Thomas in obigem Texte also fort: „ostensum est autem supra, a. 2. quaest. praec., quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam (man merke: das „videre per essentiam“ und das „scire quid sit“ ist Ein und dasselbe, wie Cajetan ausdrücklich hervorhebt), sed cognoscitur a nobis *ex creaturis* secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis (also immer nur ex sensibilibus): sic igitur potest a nobis nominari ex creaturis.“ Wenn einmal der Hochmuth des Erkennens gebrochen worden ist, und man das Paulinische „non plus sapere, quam opportet sapere“ sich zu Gemüthe führt: so wird man an der Uebertragung der Begriffe kein Aergerniß mehr nehmen. Daß dabei unsere Erkenntniß aber weder eine unwahre, noch eine oberflächliche zu sein brauche, beweist Thomas in jedem der l. c. gegebenen Artikel, wo in jeder Zeile die supereminentia Gottes hervorleuchtet, also die Erkenntniß wohl tief führt.

Wie nun ein und dasselbe Wort, obschon die primitive Bedeutung von den Sinnendingen genommen ist, doch nicht immer „proprie“ für die Sinnendinge, und „improprie“ für die Geistesdinge, sondern ex usu loquentium die Sache sich gerade umdrehen kann, zeigt Thomas: „de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum primam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine *visionis*, quod primo impositum est ad significandum actum *sensus* visus; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim: *vide* quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus secundum illud Mtth. 5, 8. *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* — Et similiter dicendum est de nomine *lucis*. Nam primo quidem est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcunque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (prol. l. 2. de fide ad Grat.) Si autem accipiatur, secundum quod est *in usu loquentium*, ad omnem manifestationem extensum, sic *proprie* in spiritualibus dicitur.“ Durch diese Distinction zwischen der „prima impositio nominis ex sensibilibus“ und dem „usus loquentium“ ist sowohl das Princip unserer Erkenntniß, als das Princip unseres gegenseitigen Verständnisses gewahrt; aber das Princip der „prima impositio“ muß

als das primäre Princip, als das Norm gebende Princip festgehalten werden, damit nicht ex usu *male* loquentium das Licht — Finsterniß und die Finsterniß — Licht genannt werde. Da die Natur, das Wesen, jedes Dings immer die Grundlage bleibt in der natürlichen Entwickelung eben dieses Dings, und mit unabweisbarer Gewalt ihre Fingerzeige gibt: so ist auch der usus loquentium, wenn wir anders den barocken abusus der querköpfigen Philosophen mit Recht nicht „usus“ nennen, in der Regel ein sehr richtiger und tiefgehender, und es ist eine der allermerkwürdigsten Eigenthümlichkeiten bei den peripatetischen Scholastikern, daß ihre Terminologie eine ganz und gar aus dem gewöhnlichen Leben genommene ist.*) Wenn es wahr ist, — und wer wollte es beanstanden — daß die Lösung aller Schwierigkeiten immer im Princip geschehen muß („omnis cognitio fit per reductionem ad principia“): so suche man das Verständniß der scholastischen Terminologie, consequent der scholastischen Doctrin, in der principiellen Erkenntnißtheorie: „unumquodque praecipue denominatur et definitur secundum id, quod convenit ei primo et per se, non autem secundum id, quod convenit ei per aliud. Effectus autem *sensibilis* per se habet, quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se

---

*) Wie wird man einst noch staunen, wenn es sich herausstellt, daß das Schimpfen der Neueren auf die Terminologie der Alten blos daher kommt, daß die Neuern von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des gemeinen Lebens und der allgemeinen Wirklichkeit abgewichen sind, deßhalb die Mystification der Terminologie den Neuern, nicht aber den Alten zuzuschieben ist! Darüber müßte ein Foliant geschrieben werden. **Paullatim!** — —

homini innotescens, *quia omnis nostra cognitio a sensu oritur*“ (Th. Sa. p. 1. q. 60. a. 4.).

Gegen diese Erkenntnißtheorie hat sich die neuere, antischolastische Erkenntnißtheorie principiell und diametral so entgegengesetzt, daß sie gerade den umgekehrten Weg einschlagen will, nämlich: durch das Geistige das Körperliche, durch ideale Constructionen die Wirklichkeit zu erklären, also durch metaphysisch festzusetzende Terminologie die Sprache der ganzen Menschheit zu corrigiren, die a priori philosophische Sprache als Norm hinzustellen, nach der sich die unverständigen Weltbürger zu richten hätten. Gegen diese Speculanten schreibt Thomas l. c. treffend: „effectus autem intelligibilis non habent, quod possint ducere in cognitionem alterius, *nisi in quantum sunt per aliud manifestati* i. e. per aliqua sensibilia. Et inde est, quod primo et principaliter dicuntur signa, quae sensibus offeruntur sicut Augustinus dicit (in 2. de Doctr. chr. circ. princ.), ubi dicit, quod *signum est, quod praeter speciem, quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa.“ Entweder also diejenigen, welche Aergerniß nehmen an der Uebertragung der Begriffe aus der Sinnenwelt, d. h. an der Erkenntnißtheorie der Peripatetiker, nehmen ihre Sprache aus der wirklichen Wirklichkeit, wie sie aus der Sinnenwelt ihnen beigebracht worden — und dann kämpfen sie gegen sich selbst —; oder sie bilden sich eine Sprache nach ihren hohlen, metaphysisch geistigen Gedanken — und dann kann von solchen Begriffen aus keine „Uebertragung auf die Sinnenwelt“ geschehen, wie der Text von Thomas zeigt, ohne

in ein Absurdum zu verfallen, es sei denn, es würde à la Hegel die ganze contingente Sinnenwelt in eine metaphysische, nothwendige, logische Gedankenwelt verwandelt! Die Uebertragung der Begriffe bleibt also immer, entweder, im Peripatetischen Princip, von der Sinnenwelt auf die übersinnliche Welt, oder von dieser auf jene, im Princip der speculativen Idealphilosophen der Neuzeit. Wäre also in Bezug auf die Uebertragung von Begriffen aus der einen Region in die andere ein Vorwurf zu machen, so wäre er von beiden Seiten her berechtigt, wobei aber natürlich die Peripatetiker das Vorrecht behielten, den gesunden Sinn, die gesunde Vernunft, die ganze verständige Altagswelt auf ihrer Seite zu haben, während die neueren Idealconstructoren mit ihrer Hieroglyphensprache als Kaste für sich ausgeschieden werden müßte, die ihre Zeit damit zu tödten habe, daß sich ihre wenigen Mitglieder wechselseitig ihre Hieroglyphen zu deuten vergeblich abmüdeten! *)

Das Weitere rücksichtlich der Vernünftigkeit der Uebertragung der Begriffe aus der Sinnenwelt in die geistige Welt im folgenden §.

---

*) Nochmals sei's bemerkt, wie ich schon wiederholt bedeutet habe: darin besteht das Practische, die practische Brauchbarkeit einer Philosophie, daß sie 1) wahr ist und 2) eben deßhalb eine allgemein verständliche Sprache spricht, so weit das Verständniß, wie sich von selbst versteht, allgemein möglich ist. Die Wahrheit hat das Eigenthümliche, wie früher gesagt, daß sie eines Theils sehr leicht, anderen Theils aber sehr tief ist. Ja so weit sie leicht ist, hat sie die ganze Welt, wie denn die ganze Welt die leibhaftige Wirklichkeit hat („verum est id, quod est“) und versteht sie auch die ganze Welt, wenn man nur ihre Sprache redet, die sehr richtig ist. Die Tiefe liegt nicht außerhalb,

§. 24.

Die Uebertragung der Begriffe von einem genus der Dinge in ein anderes, von einer Region in eine specifische verschiedene Region, ist jene Kunst, in welcher der Philosoph zu zeigen hat, ob er Kopf hat. Ja, man könnte sagen: diese Uebertragung ist die ganze Philosophie, d. h. in dieser Uebertragung liegt die ganze Philosophie! Ein Philosoph, der sich diese Sache nicht in ihrem ganzen Umfange, in ihrer ganzen Gewichtigkeit zum Bewußtsein gebracht hat, verdient gar nicht den Namen eines Weisen. Darum ist Anschuldigung gegen die peripatetischen Scholastiker, als hätten sie in unüberlegter Weise, mir nichts, dir nichts, in gedankenloser Gutmüthigkeit und frömmlicher Unbefangenheit eine Uebertragung von Begriffen vorgenommen, ohne sich die wissenschaftliche Rechtfertigung solcher Uebertragung einfallen zu

---

sondern eben in dieser Wirklichkeit. Sie schließt sich an die Oberfläche und führt dann in die tiefste Wirklichkeit hinein, ohne unverständlich und unpractisch zu werden. Nicht aber darin besteht das Practische der Philosophie, daß, wie z. B. der vielgelobte P. Gratry thut, ascetische Reflexionen gemacht werden in erhebenden Ausdrücken. Das sind Sachen, die auch bei sehr unwahren Philosophemen vorgenommen werden können. Alle Affecte, die nicht auf Wahrheit der Intelligenz aufgebaut sind, verschwinden, wie Seifenblasen, wie der Rauch in der Luft. Die ascetischen Reflexionen, Bilder, Analogien u. s. w. sind ein Accidenz — sehr gut, wenn sie auf der Basis der Wahrheit gemacht werden. Dgs aber ist keine Kunst. Ist einmal die Wahrheit gefunden und erfaßt, so erfolgt der innerste und erhebendste Affect, wie die Wärme dem Sonnenstrahl. Aber erst muß die Wahrheit in ihrer ganzen Schärfe gefaßt werden, ehe zur rednerischen Amplification des Ausdrucks, sowie zur mannigfaltigen Application

lassen — die ärgste Anschuldigung, die man den Scholastikern machen könnte. Gott sei Dank, sie ist auch die erbärmlichste von allen, welche gegen sie erhoben werden könnten und auf welche die scharfen Scholastiker größten Rechts mit einem stillen Blicke des Mitleids und einem mitleidigen Achselzucken zu antworten hätten.

Aus Einem ein Anderes finden: das ist die philosophische Aufgabe für die Denkoperationen. Aus Einem, das so ist, ein Anderes, das anders ist, erkennen, wie geht das zu? In welcher Weise, in wie vielerlei Weise? Wie durch Induction, wie durch Deduction? Wie durch Abstraction, wie durch Remotion, wie durch Addition, wie durch Identität, wie durch Assimilation? Wie durch Caussalität? Durch wie mancherlei Caussalität? Wie durch Univocation, wie durch Analogie? Wie durch Comprehension, wie durch Approximation?

---

im practischen Leben übergegangen werden kann. Der wahre Philosoph muß die Quelle öffnen, aus der jeder schöpfen kann, wenn er will, nicht aber in erkünstelter Weise Springbrunnen errichten, die bald erschöpft sind. Was nützen fromme Declamationen, worin man den Geist des Redners bewundert, nicht aber jenes Princip findet, das uns fähig macht, selbst solche Betrachtungen uns in allem Ernste vorzuhalten? — Es wird sich ganz sicher in gar kurzer Zeit zeigen, ob sich P. Gratry entweder immer weiter von der Wahrheit entfernt oder zur simplen Begriffsfassung der Alten erst wieder zurückkehrt, ehe begeisternde Reden zu halten sind. Wird es sich herausstellen, daß die Alten, welche P. Gratry nicht unbedeutend verläßt, die Wahrheit haben, so werden die Werke dieses geistreichen Schriftstellers trotz ihrer erhebenden Sprache in dem Maße gering geschätzt werden, als sie jetzt geschätzt sind. „Veritas liberabit vos,“ auch von dem Mangel Affecten. Das Kleid macht nicht den Mann. —

Wie durch intuitives, wie durch discursives Denken? Wie unmittelbar, wie mittelbar, wie beides zumal? Wie durch Relation, wie durch einseitige, wie durch doppelseitige Relation? Wie durch Experienz, wie durch Demonstration? Wie durch Natur, wie durch Gnade? Wie simpliciter, wie secundum quid? Wie metonymisch, wie anagogisch, wie moralisch? Du lieber Gott! die ganze Philosophie ist eben nichts anderes, als eine continuirliche, philosophisch begründete Rechenschaftsablage über die Uebertragung der Begriffe — und da sollen die Scholastiker kopflos gehandelt haben und hinken! —

Soll ich nun die ganze Reihe der Begriffe von Sein, Werden, Act, Potenz, Materie, Form, Wesen, Proprietät, die ganze Categorientafel nach Substanz und Accidenz mit allen ihren Unterarten durchgehen und so die Dummheit der genannten Anschuldigung zeigen? Dann hätte ich hier eben eine ganze Philosophie zu schreiben! Zudem ist die Anschuldigung so über alle Maaßen lächerlich dem, der die Scholastiker kennt, daß keine Worte darüber zu verlieren sind. Doch will ich auf eine Distinction aufmerksam machen, welche die genannten Anschuldiger gütigst beachten mögen. Die Uebertragung des „Begriffs" kann in doppelter Hinsicht gefaßt werden: einmal sachlich als das definitum selbst; dann formal als der modus des so Erfaßten, — die definitio als modus cognoscendi. Was zunächst das letztere betrifft, so ist es nur Unwissenheit, wenn man behauptet, die Scholastiker hätten Alles, auch die übersinnlichen Dinge, auch Gott, definiren wollen, hätten Alles durch den Begriff, weil durch die Definition, erfassen wollen, hätten auf Alles den Begriff übertragen. Gegen solche Uebertragung des Begriffs lehren alle Scholastiker ein=

stimmig: quod per essentiam suum cognosci non potest, non potest *proprie* definiri; — Deus non potest definiri, quia non est neque in genere neque in differentia. Nimmt man nämlich den „Begriff" in seinem strengen Sinne, so ist es der baarste Unsinn, Alles definiren zu wollen. Denn jede wesentliche Definition besteht aus dem genus und der differentia; wo immer also kein genus und wo keine differentia, da ist auch selbstredend keine wesentliche Definition möglich, also keine Uebertragung des Begriffs möglich. Also alle principiellen Ideen, die durch sich selbst klar sind, nicht durch ein vorhergehendes Höheres klar gemacht werden können, lassen selbstredend keine Definition zu. Will man sie dem, der sie per accidens nicht erfaßt, klar machen, so muß man etwas Folgendes nehmen z. B. die Wirkung, um sie ihm klar zu machen; das aber ist keine Definition. So verhält es sich z. B. mit den Ideen „Sein, Act, Potenz, Form, Materie, Princip u. s. w." Dann wußten die Scholastiker sehr wohl zu unterscheiden zwischen der wesentlichen und descriptiven Definition nebst ihren Unterarten (s. m. „Schule rc. II. B. Logik") und unterschieden obendrein sehr wohl zwischen der Definition im objectiven Sinne und der Definition quoad nos oder im subjectiven Sinne; wo nämlich kein genus und differentia vorhanden, da nehmen wir secundum nostrum modum intelligendi Etwas, das die Stelle des genus und der differentia für unsere Anschauungsweise vertritt, wie ich das ausdrücklich in der Logik bemerkt habe. Vergißt man bei solcher uneigentlichen Definition nicht, was eben nicht vergessen werden darf, nämlich daß solche Definitionen nur ein Behelf sind für unseren schwachen Intellect, so ist bei solcher Application nichts zu fürchten,

oder, wenn etwas zu fürchten, nur überhaupt für vergeßliche Köpfe etwas zu fürchten, die besser aus der Philosophie ganz heraus bleiben, weil sie eben nicht für Gedankenfassungen taugen, die ein sehr geringes Nachdenken erfordern.

Was nun den Begriff in der anderen Hinsicht, nämlich in sachlicher Hinsicht, betrifft: so ist die Anschuldigung wo möglich noch einfältiger. Das, was wahr ist, was wirklich wahr ist, ist eben so gut für Gott wahr, als für mich und dich und alle Creaturen. Da, wo in der Wahrheit keine Variation möglich ist, ohne in Absurditäten zu fallen, ist eben so wenig für Gott, als für meinen Intellect eine Variation möglich. Zwei und zwei sind vier eben so gut für Gott, als für die ganze intelligente Welt. Das principium contradictionis ist eben sowohl für Gott als für jeden gesunden Verstand ein solches. Die Wesenheiten der Dinge (essentiae rerum) sind eben so gut für Gott, als für jeden Intellect, der sie erkennt, invariabel. Oder ist z. B. der Begriff von „creatürlicher Substanz" (ich sage „creatürliche" Substanz; denn bekanntlich ist der Begriff „Substanz" ein anderer für die göttliche, ein anderer für die creatürliche Substanz) ein anderer in der Sinnenwelt und ein anderer in der Geisterwelt? Ist der Begriff von „Accidenz" ein anderer, wenn es sich um geistige Accidenzen handelt? Ist der Begriff von Ursache und Wirkung ein anderer in der metaphysischen Region? Ist überhaupt das Object des Intellects, — das „Nothwendige, das Wesentliche" — kein objectiv Nothwendiges? Nun dann mögen die Anschuldiger dem Kant'schen Criticismus d. h. der Nichtswisserei das Wort sprechen und den Intellect ruiniren durch Contradiction mit sich selbst.—

§. 25.

Nachdem wir in dem Vorhergehenden, nach früher gemachter Eintheilung, das Object des Intellects als objectum proprium *directum* (= quidditas rei *materialis*) und als objectum proqrium *extensum* (= omnis quidditas) besprochen haben, erübrigt uns noch für diesen Theil der Tractat über „die ideale und reale Region der Dinge.“ In Voraussetzung des Vorhergehenden werde ich mich verhältnißmäßig kurz fassen können. Wie in dem Vorhergehenden unser Satz: „nil est in *intellectu*, nisi prius fuerit in *sensu*“ in der Art sich bewährt hat, daß das extendirte, adäquate intelligible Object zuerst das inadäquate, sensible Object voraussetzt: so wird auch jetzt sich unser Satz in gleicher Weise bewahrheiten, so, daß unser Princip überall Princip bleibt, und wir, in welche Region immer wir auch übergehen mögen, immer festhalten müssen: „nil est in *intellectu*, nisi prius fuerit in *sensu*.“

§. 26.

Den gänzlichen Mangel an festem Princip, von dem aus die Terminologie zu nehmen, wie jegliches Verständniß zu gewinnen ist, hat wohl kein Begriff in kläglicherer Weise spüren müssen, als der von „real und ideal.“ Man könnte wirklich, wenn man das vorliegende immense Material und den ganzen Kneuel der Verwickelungen betrachtet, zu denen die Begriffe „ideal und real“ geführt haben, eine Ideal- und Realphilosophie in dem Sinne schreiben, daß damit der geschichtliche Verlauf der Revolutionen gemeint sei, welche diese winzigen Terminen verursacht und erlitten haben. Gewiß ist: es knüpft sich das Kreuz der Philo-

sophie an diese beiden Wörter. Aber gewiß ist auch: die peripatetische Philosophie hat dieses Kreuz zu ihrem Siegeszeichen gewonnen. Die Erfahrung wird es lehren. Ohne mich in weitläufige Betrachtungen nach allen Seiten einzulassen, gebe ich hier in kurzem Abriß die Lehre der Peripatetiker, in so weit sie zu unserem Zwecke, zur Principienlehre, nothwendig ist.

Die uns als Princip gegebene Wirklichkeit — Realität — ist die Sinnenwelt. Diese, in ihrer concreten Wirklichkeit, bietet uns, wie wir früher gesehen haben, eine Zweiheit in einer Einheit. Die concrete Wirklichkeit der Sinnenwelt existirt als particuläre Wirklichkeit d. h. behaftet mit den individuell singulären materiellen Accidenzen, den conditiones *hic* et *nunc*. In dieser Particularität wird sie nur von den Sinnen erfaßt: „sensus sunt singularium“ — „sensus non percipiunt nisi singularia“ — (Thom.) Mein Auge erfaßt nur diese Feder, dieses Papier, diesen Tisch u. s. w. und so alle Sinne ohne Ausnahme. Weil sie, die Sinne, selbst materiell sind, Alles Materielle aber nur in dieser Weise singulär ist: so können sie nicht anders wahrnehmen: „unumquodque recipitur secundum modum recipientis“ (Thom.). Dieses Particuläre an den Dingen, dieses von den Sinnen Erfaßte ist das pur Contingente, das, was so oder anders sein kann, ohne daß das Wesen der Dinge geändert werde. In diesen durch die Sinne gebotenen particulären Dingen erfaßt dagegen der Intellect ein ganz Anderes, wie wir früher gesehen. Der Intellect fragt: quid? d. i. quid essentiae? und erfaßt in den Dingen das Wesen d. i. das Allgemeine: „intellectus est universalium“— „intellectus non percipit, nisi essentiam“ (Thom.).“

Dieses Allgemeine in den Dingen ist eben das Nothwendige; daher der Satz: „scientia non est, nisi de necessariis" (Thom.), versteht sich, die intellectuelle Wissenschaft, im Gegensatze zur sensitiven Kenntnißnahme.

Da haben wir also offenbar schon zwei Regionen der Dinge in einander, in ein und derselben concreten Subsistenz. Dürfen wir diese beiden Regionen mit den Terminen: „real und ideal" bezeichnen? Das wird sich sofort ergeben, nachdem wir folgende Distinction beachtet haben werden: die Existenz der Dinge d. h. das, was alle Welt die concrete Wirklichkeit, also das „Reale" nennt, muß unterschieden werden von der „Essenz." Denn offenbar ist die Existenz in diesen Sinnenobjecten etwas Anderes, als ihre Essenz. Wäre ihre Existenz und Essenz Ein und dasselbe, so existirten sie absolut nothwendig, — ihre Existenz wäre nicht mehr etwas Contingentes. Denn: „das Wesen der Dinge ist absolut unveränderlich" — („essentiae rerum sunt immutabiles" Thom.) Ob z. B. ein Mensch existirt (real), das ist eine contingente Thatsache; aber, gesetzt, daß ein Mensch existirt, so kann er nur als animal rationale existiren, — denn sonst wäre er kein Mensch: er existirt also nur durch seine nothwendige Wesenheit, welche ewig dieselbe ist (ideal). Diese Wesenheit existirt aber als solche nicht; der Mensch existirt nicht; es existirt nur dieser oder jener Mensch d. h. die Wesenheit existirt real nur in dem, was wir concrete Wirklichkeit nennen. Die Wesenheit als solche abstrahirt von der particulären Existenz in der realen Wirklichkeit, z. B. der Mensch oder die Menschheit, ist nur im Intellect — im Gedanken — in der Idee. Was ist also natürlicher, als diese Seinsweise die ideale zu nennen, gegenüber der er-

steren, der realen? Steht einmal diese Terminologie, nach der gegebenen sensitiven und intellectuellen Anschauungsweise der Dinge fest, so kann es nicht mehr verwirren, wenn man, wegen gewisser besonderer Gesichtspuncte, auch andere Ausdrücke gebraucht. So kann man, ohne misverstanden zu werden, das ideale Gebiet das „logische" nennen und so mit den Scholastikern das genus rerum *reale* und das genus rerum *logicum* sich gegenüber stellen, wie es in den Ausdrücken vorkommt: in ordine *reali*, — in ordine *logico*, oder was auch geschieht, letzteres den ordo rerum *intentionalis* nennen, denn die Sache ist ja in intentione i. e. in intellectu s. mente.

Nur halte man vorerst, um alle Confusion zu vermeiden, die hier über Alles mißlich werden kann, fest, daß wir hier noch in der „Sinnenwelt" oder in dem „Sein, in der Wirklichkeit dieser Sinnenwelt" uns bewegen, und man erinnere sich, wie ich oben das ens commune zuerst als das „ens commune a rebus sensibilibus sumtum" hingestellt habe als das objectum proprium *directum*. Die zwei Regionen der Dinge, die reale und die ideale, insoweit wir bis hierher die Benennung nehmen, gehen noch nicht über die uns sinnlich und intellectuell gebotene Wirklichkeit dieser concreten Welt hinaus. Indem wir in dem folgenden §. darüber hinausgehen wollen, wird es sich zeigen, wie unsere Terminologie beibehalten werden kann und muß, nichts desto weniger aber eine suo modo veränderte wird.

§. 27.

Indem wir das materielle Sinnenobject in doppelter Weise erfassen: 1) particulär durch die Sinne 2) uni-

versal durch den Intellect: haben wir diese factische Thatsache zweier wesentlich verschiedener Actionen als den unerschütterlichen evidentesten Beweis für das Vorhandensein zweier wesentlich verschiedenen Substanzen. „Eodem modo aliquid *est*, quo *agit*“ das ist der unantastbare Beweis des h. Thomas für die Geistigkeit der Seele, wie für die Materialität der Sinne, wie die Psychologie zeigen wird. Durch die immateriellen Actionen unserer Seele erfassen wir die immaterielle Substanz derselben Seele. Unsere Seele erkennt sich nicht intuitiv, wie Jedermann weiß, sondern nur durch ihre Acte, reflectirend auf sich. Diese Acte beziehen sich aber zunächst auf die sensiblen Objecte. Also: durch die Sensationen hindurch erfassen wir die geistige Seelenwelt und zwar zugleich als real existirend und, weil nach Weise unseres Erkennens, in ihrer universalen Wesenheit, folglich auch das Reich der geistigen Wirklichkeit in seiner Idealität. Denn wir erfassen ja nicht blos die Wirklichkeit dieser Seele, sondern das Wesen der Seele im Allgemeinen. — Kürze halber will ich den Inbegriff dieses unseres ganzen Seins das „Sein der Sinnenwelt“ nennen.

Durch dieses Sein der Sinnenwelt hindurch, durch diese Wirklichkeit der Sinnenwelt hindurch, durch diese Wahrheit der Sinnenwelt hindurch ergreifen wir ein anderes Sein (Wirklichkeit, Wahrheit), nämlich die Ursache dieses Seins der Sinnenwelt. Diese Ursache, die caussa prima, Gott, ist eine Wirklichkeit, ist die höchste Wirklichkeit, die reinste, lauterste Wirklichkeit. Das ist eine ganz andere Welt der Dinge: die absolute Nothwendigkeit des Seins, jenes Sein, dessen Existenz zugleich seine Essenz ist („in Deo existentia

et essentia est idem“ — „Deus est suum esse“ (Thom.). Realität und Idealität ist also in dem Sein Gottes Ein und dasselbe. In ihm ist keinerlei materiales, auch keinerlei potentiales Sein. In ihm ist die Fülle des Seins, und deßhalb ist die größte Particularität zugleich die größte Universalität, und die größte Universalität die größte Particularität — die ununterschiedene Einheit. Indem wir so den Unterschied von „ideal“ und „real“ von dem göttlichen Sein vollends entfernen, indem wir in ihm nur die reinste Wirklichkeit oder Realität (actus purissimus) erkennen, dienen uns jene Begriffe, indirect, in ausgezeichneter Weise, um von dem eminenten Sein Gottes sprechen zu können.

Supponiren wir nun aus der Metaphysik, daß in Gott, in der caussa prima, als einem agens intelligens, die Ideen aller zu schaffenden d. h. real zu verwirklichenden Dinge existiren: so haben wir die Welt der Ideen oder die Creaturen als in der Idee Gottes. Diese Welt können wir mit Recht die ideale Welt nennen mit Bezug auf die reale als subsistirende Welt, weil das Wort in gleicher Weise wiederkehrt, wie wir dasselbe vorhin genommen haben, mit dem Unterschiede, daß wir vorhin die ideale Welt die „in intellectu *nostro*“ nannten, während wir jetzt die ideale Welt die „in intellectu *divino*“ nennen, also doch in beiden Fällen das Gemeinschaftliche haben: die Welt „in *intellectu*,“ zum Unterschiede und im Gegensatze zu der Welt „in rerum natura *reali*.“ Auf den weiteren Unterschied zwischen dem esse in intellectu divino und dem esse intellectu nostro brauchen wier hier nicht einzugehen (Ich verweise hier auf die Lehre von „Idee und Begriff“ in der Logica maj. „Schule ꝛc. ꝛc.“ II. B.). Auch ist es nicht noth-

wendig, hier das Sein der Geister, die ohne Materie subsistiren, und der anima separata mit aufzunehmen. So instructiv diese Sachen für die weitere Entwickelung des Begriffs „real und ideal" auch wären in Bezug auf Particularität und Universalität, so würden doch hiedurch die Gedanken der Anfänger in der Philosophie zu sehr complicirt werden und wenig genützt. In der Metaphysik werden diese Sachen eher einleuchten. Bis hierher wäre keine Schwierigkeit in dem Gebrauche der Worte „ideal und real." Die Schwierigkeit tritt jetzt dadurch ein, daß das Wort „ideal" noch in doppelter Weise in einem anderen Sinne gebraucht wird, der zwar mit dem vorhergehenden Sinne so zusammenhängt daß die Application des Wortes legitimirt ist, doch aber von ihm so verschieden ist, daß eine Verwechselung gar nicht Statt finden darf und kann.

§. 28.

Das Wort „ideal" wird gebraucht für das „Vollkommene" oder „Vollkommenste," während das „reale für das mehr oder weniger „Unvollkommene" gebraucht wird. So sehr der Gebrauch genannter Terminen in diesem Sinne auch seinen Grund hat in dem ursprünglichen Sinne dieser Wort, so sehr ist er doch geeignet, die allergrößte Confusion herbeizuführen. Unterscheiden wir: es gibt, wenn wir von der Vollkommenheit Gottes als der absoluten im eminenten Sinne, absehen wollen, in dem creatürlichen Sein eine doppelte Vollkommenheit, nämlich die essentiale und accidentale. Erstere, die essentiale, können wir auch die absolute nennen, weil sie eben als die Wesenheit unveränderlich, also die höchste in suo genere, ist. Die zweite können wir auch die

relative nennen, weil sie ein plus und minus, oder Grade, zuläßt. Der Mensch, sei er auch ein verwachsener Krüppel, hat doch als Mensch die essentiale Vollkommenheit, und ich muß von ihm sagen: er ist wahrhaft ein Mensch. Der schön gewachsene, nach allen Seiten hin möglichst herrlich ausgebildete Mensch hat außer dieser essentialen Vollkommenheit noch eine accidentale Vollkommenheit, die mich bewegt, ihn als Muster der totalen Vollkommenheit des menschlichen Individuums hinzustellen und in diesem Sinne abermals zu sagen: das ist wahrhaft ein Mensch. Man sieht, daß derselbe Ausdruck in beiden Fällen verschieden gemeint ist, doch aber in beiden Fällen auf dem Begriffe der Vollkommenheit ruht. Da nun die Idee, als Musterbild für das darnach zu Realisirende, sowohl die essentiale als die accidentale Vollkommenheit in sich enthalten muß, während das darnach zu Realisirende immerhin mehr oder weniger, wegen anderer eingreifenden Principien, davon entfernt bleiben kann, also die Idee im Verhältniß zu dem darnach Realisirten, wie das Vollkommene zu dem mehr oder weniger Unvollkommenen sich verhält: so leuchtet ein, in welchem Sinne der Gebrauch des Wortes „Ideal" für „das Vollkommene" gerechtfertigt ist. Aber die Idee von einem zu realisirenden Ding braucht nicht das Ding in seiner höchsten Vollkommenheit zu enthalten, wie es denn bekanntlich für Gott möglich ist, noch eine vollkommnere Welt zu erschaffen, während doch die factisch erschaffene jedenfalls seiner Idee entspricht. Die Schwierigkeit tritt hier dadurch ein, daß man die Idee von einem Dinge nicht unterscheidet von der caussa finalis. Diese, die caussa finalis, ist in letzter Instanz die höchste Vollkommenheit. Nach dem Zwecke richtet sich aber das Mittel, je nachdem ein nothwendiger oder contingenter

Zusammenhang zwischen Zweck und Mittel vorhanden ist. Spricht man nun von der Vollkommenheit eines Dings, wie es „seiner Idee nach“ sein soll: so ist das ein sehr äquivoker Ausdruck. Es kann das heißen sollen, was ein Ding dem Zwecke nach sein soll, und es kann heißen, was ein Ding, als Mittel zu einem Zwecke, gemäß der von ihm gefaßten Idee sein soll. Schließen wir nun die causa finalis von dem Begriff „Idee“ aus, so ergibt sich, daß das „Ideale“ nur in relativem Sinne als „das Vollkommene“ genommen werden darf, wenn wir unter Vollkommenheit sowohl die accidentale oder als auch die wesentliche verstehen wollen. Verstehen wir aber bloß die letztere, die wesentliche, darunter, so ist die Bezeichnung dieser Wesenheit mit „idealen Sein“ deßhalb sehr gegründet, weil eben, wie wir früher gesehen, die Wesenheiten als solche nicht real sind, sondern nur in dieser oder jener concreten Subsistenz real werden.

Besonders wichtig wird der genannte Gebrauch der Worte „ideal und real“ auf moralischem Gebiete, wo, wegen Defectuosität des agens, immer eine größere oder geringere Abweichung und Entfernung von dem, was sein soll, factisch vorhanden ist. Letzteres steht zu Ersterem in dem Verhältniß von Unvollkommenem zum Vollkommenem, und wir nennen mit Recht die factische Wirklichkeit das Reale, und das in der Idee zu Erstrebende das Ideale. Dagegen ist auch Nichts zu erinnern, wenn man nur das absolut Ideale als Zweck, oder causa finalis, (die in letzter Instanz ja Gott ist) unterscheidet von dem relativ Idealem der Mittel zum Zwecke. Während dann bezüglich des Zweckes alle Menschen dasselbe absolute Ideal zu erreichen haben, gibt es doch für jeden Einzelnen, je nach seiner Begabung und

Stellung, ein relatives Ideal, das er zu verwirklichen hat. Man sieht aber, daß hier der Begriff von wesentlicher und accidentaler Vollkommenheit, wie ich ihn vorher gegeben, vollständig wiederkehrt und ganz derselbe bleibt. Denn die Erreichung des Zweckes in moralischer Hinsicht ist eben einmal eine wesentliche, für alle Menschen gleiche, dann aber noch dazu eine accidentale, für jeden Menschen je nach seiner Begabung verschieden. — Die neuere Anschauungsweise hat aber dadurch, daß sie den Zweck, die caussa *finalis* mit der Idee als caussa *exemplaris* confundirte, eine derartige Confusion in die Wissenschaft gebracht, daß ein Verständniß gar nicht mehr möglich ist, ohne die allerprincipiellsten Fragen in allen Gebieten vorher ins Reine gebracht zu haben. Die Lehre von den „Ursachen“ wird es späterhin deutlicher zeigen, warum die „Idee“ eigentlich als caussa formalis, zum Theil aber auch als caussa finalis und zum Theil als caussa efficiens gefaßt werden muß. Hier genügt das Gesagte, um vorsichtig zu machen bei dem Gebrauche des Wortes „ideal.“

Das Wort „ideal“ wird nun wiederum in einem ganz anderen Sinne genommen, der dennoch, trotz seiner ganz anderen Bedeutung, seinen rechtlichen Grund in der zuerst gegebenen, gegenüber nämlich dem „realen“, hat. Bis jetzt haben wir uns im ontologischen Gebiete bewegt. Nun gibt es noch ein Gebiet der Dinge, das mit dem ontologischen nichts zu schaffen hat: das logische Gebiet, will ich es kurz nennen. Näher: es gibt Wahrheiten, die nichts mit der Existenz von Dingen gemein haben, sondern blos intellectuelle Relationen ausdrücken, als z. B. die Wahrheit des principium contradictionis: „idem non potest simul esse et non esse,“ —

oder die Schlußfolgerung: „wenn A = C und wenn B = C so ist auch A = B, wobei ich ganz absehe von der Wirklichkeit der Dinge. Man sieht, daß hier ein Unterschied ist zwischen diesen pur intellectuellen Wahrheiten, welche blos nothwendige, universale Gedankenrelationen ausdrücken, und den Wesenheiten der Dinge, die reale Subsistenz annehmen können, aber man sieht auch sofort, daß der Begriff „ideal" doch in beiden Fällen auf demselben Grunde beruht, nämlich auf dem Gegensatze zur Realität der concret subsistirenden Dinge. Man könnte diese beiden Idealitäten durch „logische" und „metaphysische" Idealität unterscheiden. Der Unterschied bliebe dann der, daß die logische Idealität sich direct nur auf das Reich der Möglichkeiten bezöge, während die metaphysische Idealität direct auf das Reich der Wirklichkeit bezogen werden muß. Das Reich der Möglichkeiten hat aber mit dem Reiche der Wirklichkeiten in sofern nichts gemein, als der Satz gilt: „a posse ad esse non volet consequentia." — Scheiden wir nun von diesem hier genannten logischen Gebiete der Idealität das Gebiet der Möglichkeiten ganz aus, und nennen wir hier jene intellectuellen Verhältnißwahrheiten, die als solche von der Existenz radical absehen, und blos im Intellect existiren können vermöge ihrer Natur, so wären unter logisch idealen Wahrheiten die generellen Demonstrationsprincipien oder Axiomata zu verstehen. In diesem Sinne hat Balmes das Wort „ideal" im Gegensatze zu „real" gebraucht. Da diese logisch idealen Wahrheiten keine Ausnahmen erleiden können, mit jeder Wirklichkeit gegeben sind und vom Intellecte vermöge seiner universalen Natur eben so erkannt werden, wie Alles Universale, sobald ihm durch die Sensationen das

Substrat zu seiner Thätigkeit gegeben wird, — denn die Bildung dieser logisch idealen Wahrheiten erfolgt nothwendig von selbst in genere judicii, sobald in genere simplicis perceptionis die erste Thätigkeit des Intellects vollendet ist (s. m. „Schule rc." V. B. Metaphysik) die erste Thätigkeit sich aber nur auf die Sensationen basirt: so folgt, daß unser Satz: „nil est in *intellectu,* nisi prius fuerit in *sensu*" auch hier nothwendig wiederkehrt. *)

§. 29.

Fassen wir das letzthin Gesagte kurz zusammen, so haben wir das Ergebniß folgender Maaßen:

---

*) Obwohl in letzter Instanz diese logisch idealen Wahrheiten allerdings solche allgemein Axiomata sind, wie vorhin gesagt, so nimmt doch **in genere judicii** auch jeder andere allgemeine Satz dieselbe Natur an mit Bezug auf das **subsumtum** und mit Bezug auf die logische Fortentwickelung des Gedankens durch die Verbindung einer p a r t i c u l ä r e n mit einer allgemeinen Wahrheit (denn: **„ex duobus particularibus nil sequitur unquam"**) und so wären alle diese Sätze zu bezeichnen als die universalen Wahrheiten **in genere judicii** in jedem Obersatze, im Gegensatze zur particulären Application im Untersatze s. m. „Schule rc." V. B. Metaphysik. Daß die particuläre Wahrheit im Untersatze, wie die universale, auch **in forma judicii** gegeben wird, schadet der gemachten Distinction nicht. Denn man muß das **judicium in sensu stricto** von der **enunciatio** unterscheiden, welche letztere der Ausdruck der **simplex perceptio** ist. Diese **simplex perceptio** ist nämlich eine doppelte: die universale und die particuläre, d. h. die **perceptio** der universalen, logisch-idealen, Wahrheit, und die der particulären, mit Bezug auf die Existenz particulärer. Beide werden **in forma judicii** gegeben, sind aber wohl von einander zu unterscheiden.

1) Die materiell particuläre Sinnenwelt oder die Sensationen als das Fundament oder das Princip unserer Erkenntniß.
2) In dieser reellen Region der Dinge und durch diese erfaßt sich der Intellect als geistige Thätigkeit einer immateriellen, geistigen Substanz auf Grund des Princips.
3) Im Intellect ist das erfaßte Reale ideal oder universal: auf Grund des Princips.
4) Durch diese unsere sensible und intellectuelle Welt hindurch erfassen wir die caussa prima — Gott — als real existirend, aber nicht in seiner Wesenheit: auf Grund des Princips.
5) Jede wissenschaftliche, intellectuelle Fortbewegung geht nur vor sich durch die Verbindung der concret-particulären mit der universal-ideellen Wahrheit, oder, was dasselbe ist, durch die Verbindung einer realen Wahrheit mit einer idealen.
6) Obschon wir die ideelle Welt (noologische) auf Grund der reellen (ontologischen), weil auf Grund unsers Princips, erkennen: so ist doch, weil in dem Contingenten das Nothwendige erkannt wird, und dieses Nothwendige theils ein Absolutes, theils ein Hypothetisches, (Wesentliches und Accidentales) ist, unsere Erkenntniß eine vollendete und abgeschlossene, freilich nicht im Sinne der pantheistischen Allwisserei, noch auch im Sinne der a priori construirenden absoluten Wissenschaft der Neuzeit, wohl aber im Sinne der realen Wahrheit, der Wirklichkeit.

Die das Contingente bietende Experienz, und der das Wesentliche in dem Contingenten erfassende Intellect sind die beiden Factoren dieser Wissenschaft, die sich

eben deßhalb nicht in Hirngespinsten und Luftspeculationen ergeht und ermüdet, sondern die Wahrheit als Wirklichkeit erfaßt. Die sensible Experienz („nil ... nisi fuerit in sensu“ ...) ist die unerschütterliche Basis, das Princip, wodurch unsere Philosophie, mit der ganzen vernünftigen Alltagswelt auf gemeinschaftlichem Boden stehend, practisch d. h. Jedermann zugänglich wird. Dadurch aber, daß eben diese factische Wirklichkeit intellectuell gefaßt wird und in logischer Consequenz zum ewigen Wesen der Dinge, zur ewigen Ursache aller Dinge, fortgeführt wird, muß der materiell-sinnliche Alltagsmensch herausgerissen werden aus der vergänglichen Region der Gedanken, und muß hingeführt werden ins Reich der Ewigkeit, der Unvergänglichkeit, zur unwandelbaren Wonne in der Fülle des Seins, das da erfaßt werden soll mit Intellect und Willen, nachdem durch allmähliges Aufsteigen die eine, wie die andere Fähigkeit mehr und mehr sich über das Sinnliche erhoben und für das Uebersinnliche empfänglich geworden ist, — nicht sinnenlos, wohl aber sinnenfrei in geistiger Kraft die wirkliche Wirklichkeit erfaßt, so daß das Reich der Wahrheit nicht von dieser Welt, wohl aber in dieser Welt ist, daß also der wahrheitliebende Philosoph, mit dem Tugendliebenden, Heiligen spricht: „conversatio nostra in coelis est!“ O der herrlichen Wirklichkeit! Sein, wahrhaft sein, wirklich sein, nicht vergänglich, nein wirklich d. h. unvergänglich, ewig sein, an der ewigen Wirklichkeit, an der ewigen Fülle des Seins participiren — o das ist wahrlich erhebende Wahrheit! das ist wahrlich tiefe Wahrheit! Das ist jene leibhaftige Wirklichkeit, von der der heilige Seher spricht: „quod manus nostrae contrectaverunt, quod oculis vidimus, quod auribus audivimus, id an-

nuntiamus vobis," — jene leibhaftige Wirklichkeit, deren göttliche Stimme erschallt: „ego sum via, veritas et vita!" — jene geistige Wirklichkeit, die Fleisch geworden: „verbum *caro* factum!" — jene wahre Weisheit, deren Worte Geist und Leben sind: „verba mea spiritus et vita sunt!" Dahin führt der geistige Intellect, von der leibhaftigen Wirklichkeit ausgehend — und nur dann führt er dorthin, wenn er von dieser leibhaftigen Wirklichkeit, als der Wahrheit, wie sie uns gegeben, seinen Ausgang nimmt: „nil in intellectu, nisi prius fuerit in sensu."

Wie der Intellect aus der materiellen Sphäre der Sinnenwelt hinaus in die höheren Regionen hineinführe festhaltend an dem gegebenen Princip, davon im Folgenden: über den intellectus agens.

Der intellectus agens.

§. 30.

Der nun folgende Tractat über den „intellectus agens" beabsichtigt eines Theils, den vorhergehenden Tractat über den Satz: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" zu ergänzen, anderen Theils den nothwendigsten Commentar zu dem wichtigen §. 10: „der intellectuelle Erkenntnißproceß" im I. B. m. „Schule 2c. 2c." zu geben. Ich sage: den „nothwendigsten" Commentar; es es kann nämlich keineswegs meine Absicht hier sein, diese Lehre nach allen Seiten und bis in die weiteren Details auszuführen. Noch viel weniger mithin werfe ich hier meinen Blick auf die ganze Erkenntnißtheorie. Es handelt sich vorerst um die Principien. Stehen die einmal fest, so wird sich Alles Andere wie von selbst, wenn auch erst allmählig, ergeben.

Doch wird es gut sein, vorerst den Blick des Lehrers

etwas zu erweitern. Ein Hauptfehler ist es, daß man annoch gar zu allgemein meint, die peripatetischen Scholastiker hätten nur ein einziges Einerlei der Erkenntniß, nämlich die Erkenntniß durch Abstraction, gekannt. Diesem Vorurtheile gegenüber will ich hier erst einen Artikel von Thomas folgen lassen, der einen kurzen, aber dennoch vollständigen Ueberblick über die ganze Erkenntnißtheorie in ihren drei Hauptarten gibt, und der uns sehen läßt, daß wir es hier nur mit Einer dieser drei Arten zu thun haben. In 3. L. sent. dist. XXIII. a. 2. schreibt Thomas also: „Respondeo dicendum: quod aliqua res potest cognosci *dupliciter:* uno modo secundum id, quod est; alio modo quantum ad ea, quae ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id, quod est, potest dupliciter haberi: sc. dum cognoscitur, *quid est* et *an est.* Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur, quam quidem non comprehendit *sensus,* sed (verstehe: hic comprehendit) solum accidentia sensibilia, — nec *imaginatio,* sed (verstehe: haec comprehendit) solum imagines corporum; — sed est (verstehe: quidditas ista) proprium objectum intellectus, ut dicitur in 3. de Anima (text. 6.). Et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei.

Essentiam autem alicujus rei intellectus *tripliciter* comprehendit. *Uno modo* comprehendit essentias rerum, quae cadunt in sensu, abstrahendo (siehe da die Abstractions-Erkenntniß als Eine Art) ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanebit (nach der Abstraction) pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his,

quae sunt hominis, in quantum est homo. — *Alio modo* essentias rerum, quas non videmus, cognoscimus per caussas vel effectus eis proportionatos, cadentes in sensu (siehe da die zweite Art, die Caussalitätserkenntniß). Si autem effectus non fuerint proportionati caussae, non faciunt caussam cognoscere *quid est*, sed *quia est* tantum, sicut patet de Deo. — *Tertio modo* cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportione finis ea, quae exiguntur ad illud artificiatum (siehe da die Dritte Art: die finale Erkenntniß — und das ist das, was heutzutage „das Erkennen durch die Idee" fälschlich so genannt wird). Similiter *an res sit, tripliciter* cognoscit: uno modo, quia cadit sub *sensu*; alio modo ex caussis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus; tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione, quam habet ad aliquos actus, quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc, quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari."

Nach vorliegendem Texte, so wie nach der ganzen Lehre des englischen Meisters, muß also die ganze Erkenntnißtheorie in drei Haupttheile getheilt werden, die aber zurückgeführt werden müssen auf die doppelte Eintheilung:

I. Erkenntniß durch Abstraction.

II. Erkenntniß durch Caussalität. Letztere wieder:

1) Erkenntniß der caussa efficiens durch die vorhererkannte Wirkung;

2) Erkenntniß der Mittel durch die vorhererkannte causa finalis.

Die erste Art der Erkenntniß bildet die Grundlage. Mit dieser allein haben wir es hier vorerst zu thun.

§. 31.

Außer dem vorhin Ausgeschiedenen wollen wir gleich hier noch eine andere Sache ausscheiden, die, wenn es sich um den intellectus agens und possibilis handelt, Verwirrung zu bringen pflegt: das ist der sogenannte intellectus passivus. Da der intellectus *possibilis* auch intellectus *passibilis* genannt wird, und da von dem intelligere der Satz gilt: „intelligere est quoddam *pati*,“ so läßt man sich zu falschen Erklärungen des, von Aristoteles so benannten, intellectus *passivus* verführen. Was wird von den Peripatetikern unter dem intellectus *passivus* verstanden? Antwort: der intellectus passivus ist nicht ein intellectus im eigentlichen Sinne, sondern im übertragenen, in einem ganz anderen Sinne; er ist nichts anderes, als die „vis cogitativa,“ wie Thomas sagt, insofern diese ein sensitives Vermögen ist, aber durch Verbindung mit der eigentlichen „vernünftig denkenden“ (rationalis) Seele zwar ein gesteigertes Apprehensionsvermögen ist, aber doch immer ein sensitives Vermögen bleibt, und deßhalb nur particuläre (keineswegs aber universelle) Dinge wahrzunehmen vermag. Daher wird diese vis cogitativa auch ratio *particularis* genannt, im Gegensatze zur ratio universalis, welches letztere der eigentliche Intellect ist. Diese vis cogitativa oder ratio particularis oder intellectus passivus ist im Menschen das, was bei dem Thiere die vis *aestimativa* ist, ein Instinct, vermöge welches das Thier gewisse immaterielle Perceptionen sich verschafft, die durch die anderen Sinne nicht wahrgenommen werden können z. B. wenn das „Nützliche, Schädliche, Freundschaftliche, Feindliche“ und Aehnliches erkannt wird, was das Schaf, den feindlichen Wolf sehend, der Vogel der zum Nest nützlichen Strohhalm, Feder ꝛc. ꝛc. sehend, nicht

durch das Auge, sondern durch den Instinct (aestimativa) erkennt. Was die Thiere durch diese facultas aestimativa vermögen, das vollbringt der Mensch durch die vis cogitativa, aber viel vollkommener, da durch dieselbe gewisse particuläre Propositionen gebildet werden, was die Thiere nicht vermögen, die im strengsten Sinne nur Perceptionen haben. Dieser intellectus passivus als sensitive folglich corruptibele Fähigkeit, hat also nichts mit dem geistigen Intellect, von dem wir hier handeln wollen, gemein, als nur den analogischen Namen. Man sehe über diesen intellectus passivus: Th. Sa. c. Gent. l. II. c. 60., wo die Ueberschrift des Capitels lautet: „quod homo non sortitur speciem per intellectum *passivum*, sed per intellectum *possibilem*“ d. h. der Mensch erlangt seine von dem Thiere ihn unterscheidende species nicht durch den intellectus *passivus* — eben weil der noch kein geistiger Intellect ist, — sondern durch den intellectus *possibilis*, welcher der Intellect im stricten Sinne ist, wie er gewöhnlich genommen wird als Vernunft. Die Worte von Thomas in dem citirten Capitel lauten z. B.: „non igitur est possibile, quod per virtutem cognitivam, quae dicitur intellectus *passivus*, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat,“ und: „non igitur homo est vivens, vita sibi propria, per virtutem *cogitativam* praedictam“ — und: „intellectus passivus passio partis *sensitivae* — und: „intellectus passivus est solum *particularium*.“ — Weiter erklärt Thomas diese Sache in Sa. th. p. 1. q. 79. a. 2., wo der Satz: „intelligere est quoddam pati“ seine Erklärung findet, so wie folgerichtig: warum der intellectus possibilis auch passibilis genannt werden kann in gewisser Hinsicht. Es heißt dort auf die Frage:

„utrum intellectus sit potentia passiva?" also: „Respondeo dicendum, quod pati tripliciter dicitur. *Uno* modo propriissime, sc. quando aliquid removetur ab eo, quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem, sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et homo aegrotat aut tristatur. *Secundo* modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo, quod aliquid ab eo abjicitur, sive sit ei conveniens sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum, qui aegrotat, sed etiam, qui sanatur; et non solum, qui tristatur, sed etiam qui laetatur, vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. — *Tertio* dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia, absque hoc, quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet..." den weiteren Text, worin die passive Natur unseres geistigen Intellects erklärt wird, will ich bald folgen lassen; vorher stehe hier erst die Application des vorhin im Text Gesagten auf den „intellectus passivus," wie sie Thomas selbst gibt mit den Worten (l. c.): „ad 2. dicendum, quod intellectus *passivus* secundum quosdam dicitur appetitus *sensitivus*, in quo sunt animae passiones, qui etiam in 1. Eth. c. ult. dicitur *rationalis per participationem*, quia obedit rationi (da sieht man denselben Grund, warum dieser appetitus, obwohl sensitivus, doch rationalis genannt wird, den ich oben für die vis cogitativa angeführt). Secundum alios autem intellectus passivus virtus *cogitativa*, quae nominatur *ratio particularis* (und das ist die gewöhnliche

Auffassung, wie oben gegeben). Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus, sic dictus, est alicujus organi corporalis (mithin eine sensitive Fähigkeit und Thätigkeit). Sed intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (das ist der eigentliche oder der geistige Intellect), quem Aristoteles 3. de An. (text. 5.) ob hoc nominat *intellectum possibilem,* non est passivus, nisi tertio modo — et ideo est incorruptibilis" — während der intellectus passivus als sensitive Fähigkeit corruptibel ist.

Um nun zu sehen, wie der Satz: „intelligere est quoddam pati" sich bei dem intellectus possibilis d. i. dem eigentlichen, geistigen Intellect, sich bewahrheitet, nehmen wir den oben abgebrochenen Text des corp. art. wieder auf, in welchem Alles vollständig dargelegt ist: „quod quidem hac ratione apparet: intellectus enim, sicut supra dictum est q. 5. a. 2. et 78. a. 1., habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest, utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc, quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima caussa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic opporteret, quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum, quod est, non est *actus* omnium intelligibilium, sed comparatur ad

ipsa intelligibilia sicut *potentia* ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum: est enim quaedam potentia, quae *semper* est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum coelestium; — quaedam autem potentia est, quae *non semper* est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est q. 58. a. 1. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in *potentia* respectu intelligibilium, et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum,* ut Philosophus dicit in 3. de An. (text. 14.). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in *actu.* Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis, et per consequens est potentia *passiva.*" *) — Eine wo möglich noch deutlichere Erklärung gibt Thomas Sa. theol. 1. 2. q. 51. a. 3.: „in apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod *duplex est passivum:* unum quidem ipse intellectus *possibilis;* aliud

*) Wer die Sache weiter verfolgen will, der nehme den Commentar des Cajetanus zu dem citirten Artikel. Die deutschen Gelehrten, welche tief gehen wollen, werden dort sich erbauen an dem wissenschaftlichen Scharfsinne eines Thomisten— und der obengedachte Recensent des Werkes von Werner wird dann, mit Bezug auf die Confusion, welche p. 98 und 99. (im II. B. des Werkes: „der h. Thomas von Aquin

autem intellectus, quem lib. 3. de An. (text. 20.) vocat Aristoteles *passivum*, qui est *ratio particularis* i. e. vis cogitativa cum memorativa et imaginativa." — Das genüge; nur will ich betreffs des „quoddam" in dem Satze: „intelligere est *quoddam* pati" eben andeuten, wie Thomas, keine überflüssige Worte machend, über alle Maaßen kurz ist: das „quoddam" soll nicht blos besagen, daß das intelligere eine von den drei Arten des pati ist; es soll mehr besagen; wie das intelligere als actus immanens, einer Seits nicht formaliter ein pati ist, so auch, *proprie* loquendo, anderer Seits nicht formaliter ein agere, es ist ein active passiveque vitaliter agere, wie Cajetan sagt. Das passivum und activum muß also in sensu accomodo verstanden werden als modus quidam activi et passivi; „et sic inter sapientes loquendum esset" fügt Cajetanus bei.

§. 32.

Nachdem in den vorherigen beiden §§. das ausgeschieden und erklärt worden ist, was Misverständnisse und Verwirrung verursachen konnte in dieser über Alles wichtigen Sache, kann nunmehr das, worum es sich hier handelt, verständlich bezeichnet werden als „der intellectuelle Erkenntnißproceß, insofern durch ihn das Wesen der Dinge erkannt wird," nicht durch die zweite und dritte Art der Erkenntniß (d. h. nicht durch Schlußfol-

---

von Werner") über den **intellectus possibilis** und **intellectus passivus** herrscht, die Worte retractiren: „es fragt sich, ob einer der Thomisten ein solch umfassendes Verständniß gehabt über die Doctrin des h. Thomas, als dieser deutsche Theologe." Die Retractation wird sich dann schon allmählig weiter ausdehnen.

gerung von der Wirkung auf die Ursache, auch nicht durch Schlußfolgerung von dem Zweck auf die Mittel,— also nicht, um es kurz, aber mangelhaft auszudrücken um die caussale und die finale Erkenntniß, — sondern durch die erste Art der Erkenntniß,) d. i. die Abstractionserkenntniß. Wie die hier zu erörternde Natur des Intellects auch bei den anderen beiden Erkenntnißweisen sich bethätigt, wird sich sofort ergeben, als wir das Wesen oder die eigenthümliche Natur des Intellects erfassen. „Intellectus quaerit quid?“ sagt Thomas, d. h. quid essentiae? Der Intellect ist also das Vermögen zur Erkenntniß des Wesens eines Dings — „facultas intelligendi quidditatem rei“ Thom. — Das Wesen eines Dings wird constituirt durch die caussa formalis, und secundum quid durch die caussa materialis. Also ist die Erkenntniß des Wesens die cognitio ex caussa formali, resp. materiali. Diese Erkenntniß wird gegeben durch die definitio *essentialis*, welches die Definition im eigentlichen oder im stricten Sinne ist — und das versteht Thomas unter dem quid und der quidditas. Mit der Erkenntniß der constitutiven Elemente eines Dings, oder, mit der Erkenntniß der caussae intrinsecae constitutivae kann nun aber die Erkenntniß im anderen Sinne noch nicht abgeschlossen sein. Zu dieser abschließenden Vollendung der Erkenntniß gehört dann noch weiterhin die Erkenntniß der caussae extrinsecae d. i. der caussa *efficiens* und der caussa *finalis*, so daß also die höchste Erkenntniß durch alle vier Ursachen: caussa formalis, materialis, efficiens, finalis, zu beschaffen ist.*)

*) Die Unterscheidung zwischen der Erkenntniß durch die **caussae intrinsecae** und durch die **caussae extrinsecae** führt zu der Frage: welche die vorzüglichere sei? — eine Frage,

Daher ist es auch gekommen, daß wir jetzt im Deutschen das Wort „Wesen" oder „Natur" eines Dings in einem doppelten Sinne brauchen, einmal im stricten oder engeren Sinne für die inneren, constituirenden Elemente eines Dings (caussa formalis et materialis), das andere Mal im weiteren Sinne für die complete Erkenntniß durch alle influirenden Elemente (caussa efficiens et finalis). — Gar oft ist es der Fall, daß wir wohl durch die caussae extrinsecae — efficiens et finalis (Einfachheitshalber unterlasse ich hier den Unterschied zwischen

---

die, wenn von der „Vollkommenheit" der Erkenntniß nicht in dialectischer Ungewißheit hin und hergesprochen werden soll, wie es heutzutage geschieht, mit Thomas so zu beantworten ist: „metaphysice" oder „realiter" die Sache genommen, muß gesagt werden, daß die Erkenntniß durch die caussae intrinsecae die vorzüglichere ist, denn durch sie erkennen wir die quidditas rei im stricten Sinne, und diese ist das medium demonstrationis; — dagegen „logice" die Sache, oder besser die Erkenntniß der Sache, genommen, ist die caussa finalis die vorzüglichere vor den übrigen Ursachen „quia in naturalibus fiunt demonstrationes, ut plurimum, per effectus, qui sunt notiores quoad nos" (Thom. Posterior. 1. lect. 4.). Wenn also Thomas einmal schreibt: „scire per caussas intrinsecas rei, est perfectius scire, quam per caussas extrinsecas" (1. D. d. 45. q. 3. a. 5. — Metaph. 7. l. 13.) und das andere Mal: „demonstratio per caussam finalem maxime facit scire" (Poster. 1. lect. 4.), so ist das kein Widerspruch. — Man erinnere sich wiederum an die früher gemachte und besprochene Distinction rücksichtlich der „Vollkommenheit" zwischen „wesentlicher" und „accidentaler oder integrirender" Vollkommenheit — eine Distinction, die, wenn es sich um die Vollkommenheit der Erkenntniß handelt, nicht minder zu beachten ist.

finis extrinsecus und intrinsecus zu erwähnen), aber nicht durch die caussae intrinsecae ein Ding erkennen. In diesem Falle haben wir nicht die definitio essentialis, sondern nur die definitio *descriptiva,* so wie auch, wenn wir durch die Proprietäten und Accidenzen ein Ding erkennen (cf. m. „Schule ꝛc." I. B. Erkenntnißtheorie). Diese Erkenntniß des Wesens eines Dings durch die definitio descriptiva ist, obwohl sie oftmals sehr weit führen kann, doch keine Erkenntniß des Wesens im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Erkenntniß secundum quid. — Aus dem Gesagten leuchtet ein, warum (im I. B. m. Schule ꝛc. ꝛc.") die intellectuelle Wissenschaft definirt werden muß als „cognitio per caussas," so wie zugleich einleuchtet, daß diese Definition unmittelbar folgt aus der Definition des Intellects als facultas intelligendi *quidditatem* (seu essentiam seu naturam) rei.

Wenn wir nun sagten: die erste Art der drei Erkenntnißarten, nämlich die sogenannte Abstractionserkenntniß, seie die Grundlage für die übrigen Arten der Erkenntniß, so heißt das nichts anderes, als daß der Intellect zuerst fragt: *quid* rei? und damit inclusive folgerichtig: *cur?* denn das quid? ist schon ein cur? und zwar ist das erste cur — das erste in ordine metaphysico s. reali, nicht aber das erste in ordine logico. Damit will ich auf die anscheinende Antinomie aufmerksam machen, wenn Thomas einmal schreibt: „quaestio: *quid est?* sequitur quaestionem: *an est?* (Sa. theol. p. 1. q. 2. a. 2. ad 2.) — und das andere Mal gerade das Gegentheil lehrt: „*quid est* est principium demonstrandi, *an est.*" (3. Dist. q. 23. q. 2.). Der darin liegende Widerspruch ist nur ein anscheinender und ist gelöst durch die vorher gegebene Distinction, und das wiederum,

je nachdem man von ein und demselben Ding oder von zwei verschiedenen Dingen spricht.

Da, in Bezug auf das höchste Sein, unser Erkenntnißprincip nicht zusammenfällt mit dem Seinsprincip, da wir durch den zuerst erkannten Effect (quid rei) auf die dadurch erfaßte Ursache vorgehen (*an* caussae), und mit der Erkenntniß dieser Ursache die Philosophie zu endigen hat als in ihrem Gipfel und Schlußpuncte: so muß, wie gesagt, die Abstractionserkenntniß für die Wissenschaft über die uns vorliegenden Dinge als Effect als die erste bezeichnet werden, und mithin als diejenige, von der wir hier zu reden haben als von der Grundlage des ganzen intellectuellen Erkenntnißprocesses im weiteren Sinne. Im engeren Sinne ist hier also jener intellectuelle Erkenntnißproceß gemeint, den ich im §. 10. des I. B. m. „Schule rc. rc." (Erkenntnißtheorie) in seinen vollständigen Lineamenten vorgelegt habe. Zur Erklärung des genannten §. 10. diene also das Folgende.

§. 33.

Es handelt sich also um die bekannte Eintheilung unseres Intellects in den intellectus agens und den intellectus possibilis. Mit der Rechtfertigung dieser Sache ist die ganze peripatetische Erkenntnißtheorie gerechtfertigt. Es ist diese Lehre der eigentliche Schwerpunct in der ganzen Erkenntnißtheorie; keineswegs aber ist diese Lehre von dem intellectus agens und possibilis eine Nebensache, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen könne, ohne aufhören zu müssen, die Thomistische Lehre anzuerkennen oder seine Principien aufzugeben. Wenn es so mit diesem Tractat aus der Lehre des

englischen Meisters beschaffen wäre, so ist die Sache mit dem vielgepriesenen Genie des großen Meisters abgemacht d. h. die Größe des Meisters ist dann dahin! Denn der Meister hat in diesem Tractat dermaßen eine Fundamentallehre erkannt, daß er wohl keine einzige Sache in dem Gesammtbereiche der Wissenschaft mit einer solchen Sorgfalt, Umständlichkeit und Genauigkeit dargestellt hat, als gerade die vorliegende über den intellectus agens. Der Meister hat das allergrößte Gewicht auf diese Lehre gelegt — hat sie vom Anfange bis zum Ende seiner Lehrthätigkeit in unveränderter Gestalt allüberall in den zahlreichsten Wendungen und Combinationen wiederkehren lassen unter steter Hervorhebung der Unmöglichkeit einer anderen Fassung der Erkenntnißtheorie — und ich glaube, darin einen der herrlichsten Beweise für seine Meisterschaft zu finden. Fällt aber diese Lehre über den intellectus agens, dann gebe ich für die ganze Summe des heil. Thomas keinen Batzen mehr: so sehr ist diese Lehre in die Summe eingewebt!

Thomas kommt in dreiundzwanzig Artikeln der Summa auf diese Lehre zurück: wahrlich ein Zeichen, daß sie Gewicht hat im Geiste des großen Meisters, und daß er sie sicher stellen wollte gegen jedweden Angriff. Ich bin sicher, sie wird nicht fallen, mag es auch noch so lange dauern, ehe man ihr die gebührende Anerkennung zu Theil werden lassen wird. So viel steht einmal fest: Erstens: das Fundament für diese Theorie ist gut gelegt, — die Sicherheit der sensiblen Welt, die Evidenz und Infallibilität der Sensationen. Zweitens: die ineinandergreifende Uebereinstimmung dieser Theorie mit dem Ganzen der Thomistischen Doctrin ist eine so überaus merkwürdige, daß sie ihre Sicherheit in und mit dem Ganzen

gehoben sieht. Drittens: die natürliche Einfachheit dieser Theorie ist eine so frappante, daß sie gewisser Maaßen nur dargestellt zu werden braucht, um sich durch ihre Einfachheit zu legitimiren, ohne im Geringsten Gefahr zu laufen, rücksichtlich ihrer wissenschaftlichen Tiefe verdächtig zu werden, während sie vielmehr geeignet ist, eine wissenschaftliche Tiefe zu geben, die wohl noch lange nicht in ihrer ganz außergewöhnlichen Bedeutung erwogen worden: das aber ist bekanntlich das Characteristische bei Fundamentalwahrheiten, die gerade mit höchst einfachen Gesetzen die größte Tiefe vereinigen.

Was nun die Ordnung des zu Exponirenden anbetrifft, so müßte eigentlich zuerst von dem intellectus possibilis die Rede sein, und dann von dem intellectus agens: weil nämlich in dem intellectus possibilis als dem eigentlichen Intellect im strengsten Sinne sich die Erkenntniß vollzieht, während die Thätigkeit des intellectus agens eine Vorbereitung zu jener Erkenntniß ist, die alsdann leicht verstanden wird, wenn die Natur des geistigen Erkennens in unserem jetzigen Zustande vorliegt. Anderer Seits aber schließt sich die vorbereitende Thätigkeit des intellectus agens so sehr und so natürlich an die Sensationen, daß diese präparative Thätigkeit des intellectus agens die vollziehende Erkenntnißthätigkeit des intellectus possibilis wohl leichter zugänglich machen dürfte. Weil beide Theile gar zu sehr in einander greifen, so erachte ich es für besser, den intellectus agens und den intellectus possibilis nicht gesondert zu behandeln, sondern beide zugleich — und am Schlusse die Frage zu beantworten: ob der intellectus agens und der intellectus possibilis zwei besondere Fähigkeiten oder ob sie zwei verschiedene Thätigkeiten ein und derselben Facultät sind.

§. 34.

Indem ich nun den §. 10. der „Erkenntnißtheorie" im I. B. m. „Schule 2c. 2c." als wohlbekannt voraussetze, will ich die weitere Exposition durch Texte des h. Thomas selbst geben lassen, diejenigen Bemerkungen zwischenfügend, welche nützlich zu sein scheinen.

Daß der Intellect eine Potenz oder Facultät der Seele, nicht aber die Seele selbst ist, nach dem Satze: „*nulla* substantia (creata) agit immediate per seipsum, sed per potentias suas" — braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden; ich werde das weitläufig in der Physik behandeln; hier genüge ein kurzer Text von Thomas Sa. theol. p. 1. q. 79. a. 1.: „respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum praemissa (q. 54. a. 3.; q. 59. a. 2.; q. 77. a. 1.) quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis." —

Die Frage nun: „utrum sit ponere intellectum agentem" (d. h. ob der intellectus agens angenommen werden muß) beantwortet der 3. Artikel der 79. Quästion also: „secundum opinionem Platonis *nulla* necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu (mit diesen Worten: „ad faciendum intelligibilia in actu" ist der Zweck, das ganze Geschäft

des intellectus agens ausgedrückt; man halte die Worte fest.) . . . „Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas*; quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc, quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros, ad hoc, quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles, lib. 3. Metaph. (a text. 10. usque ad fin. lib.), non posuit formam rerum naturalium subsistere sine materia (formas autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu): sequebatur, quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Opportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus: et haec est necessitas ponendi *intellectum agentem.*" Also: die sensiblen Dinge, wie sie concret existiren in der Materie und wie sie durch die Sinne in ihrer concret individuellen Situation erfaßt werden, sind nicht das für den Intellect taugliche Object, denn der Intellect fragt nach der Wesenheit (quid essentiae). Diese Wesenheit als solche existirt nicht, als nur in diesem oder jenem particulär concreten Dinge; mit anderen Worten: das Object des Intellects ist das Universale; dieses Universale existirt wirklich nur in dem Particulären hic et nunc z. B. die

allgemeine Wesenheit des Papiers existirt als solche nicht, sie existirt nur in diesem und jenem concret particulären Papier, wie wir früherhin weitläufig gezeigt haben, als von dem Unterschiede der sensitiven und intellectuellen Erkenntniß die Rede war, der dahin formulirt werden mußte: daß die Sinne nur das Particuläre in den Dingen, daß der Intellect das Universale in denselben Dingen erkenne. Während also den Sinnen ihr eigenthümliches Object, die particulär concrete Gestaltung des Dings, sofort geboten wird, muß der Intellect sich sein eigenthümliches Object erst bilden. Er muß dieses sein eigenthümliches Object aus den gebotenen concreten Dingen herausnehmen. Mit anderen Worten: die particulär concreten Dinge sind als solche noch nicht intelligibel (intelligibilia *in actu*), sondern sie müssen, als intelligibilia *in potentia*, erst wirklich intelligibel gemacht werden. Diese Operation, nämlich: das concret particulär Subsistirende intelligibel zu machen, besteht darin, daß das Wechselnde, das Veränderliche, das hic et nunc Particuläre (denn das ist all dasselbe) weggeworfen und nur das Allgemeine oder Nothwendige beibehalten wird, — daß von dem concret particulären abstrahirt, und nur das Universelle, als das allein Intelligible, erfaßt wird. Diese Feder ist z. B. nur dadurch intellectuell erkennbar, daß ich in dieser, sensibel wahrnehmbaren, concret particulären, hic et nunc, so und nichts anders existirenden Feder — die Feder d. h. die Natur der Feder, das Wesen der Feder, das Unveränderliche, das Nothwendige, kurz das, wodurch diese Feder eine Feder ist, erfasse. Indem ich also das Veränderliche, das Accidentale, in allen möglichen Federn weglasse, und das, was nothwendig zu

einer Feder gehört, beibehalte, präparire ich das für den Intellect eigenthümliche Object, welches in der intellectuellen essentiellen Definition von Feder in höchster Allgemeinheit als ein mit Schaft und Spule versehenes Instrument erscheint, wodurch alle Federn — eben Federn sind. Von dieser allerallgemeinsten Determination kann ich dann zu weniger allgemeinen Determinationen von dieser oder jener species von Federn übergehen, die alle einen bestimmten Kreis von Allgemeinheit haben, von denen alle niedrigeren Kreise in den höheren eingeschlossen sind.

Die wirkliche Erkenntniß wird da erst möglich, wo die eigenthümliche Formation des Objects, die in der Definition (Festsetzung) gegeben wird, beendigt ist. Diese Formation des Objects, das ist das Werk der Abstraction von dem Particulären, — und diese Abstraction, das ist das Werk des intellectus agens. Ist diese Abstraction vollendet, so ist die species intelligibilis — der Begriff — gebildet, und durch diesen Begriff ist die Erkenntniß erst in der That (actu) möglich. Indem ich sage: die Erkenntniß ist möglich — habe ich gesagt: intellectus *possibilis.* Die Erkenntniß in actu wird dadurch möglich, daß sich die species intelligibilis mit dem Intellect vereinigt, wie wir bald sehen werden. Der Intellect nimmt die formirte species intelligibilis auf — „recipit speciem intelligibilem s. abstractam“ — verhält sich also insofern passive, und wird deßhalb auch intellectus *passibilis* genannt, — was also dasselbe besagt, als intellectus *possibilis.* Das Weitere bald. Merken wir hier: die Erkenntniß vollzieht sich durch zwei vitale Operationen:

1) die Präparation des Objects
2) die Aufnahme des präparirten Objects.

Die erste Thätigkeit ist die des intellectus *agens;* die zweite Thätigkeit ist die des intellectus *possibilis.* In der ersten vollzieht sich die Erkenntniß noch keineswegs, sondern sie präparirt sich erst. In der zweiten Thätigkeit aber liegt die wirkliche Erkenntniß. So viel reicht hier schon hin, um sagen zu können, daß die Benennung des Intellects als intellectus *agens* und *possibilis* wirklich höchst präcis, und eben deßhalb im eigentlichen Sinne classisch zu nennen ist. So viel als allgemeine Orientirung.

§. 35.

Das im vorigen §. im weitesten Umrisse Gegebene möge zum leichten Verständnisse zweier Artikel aus Thomas führen, welche ich nun folgen lasse, so wie hinwieder diese beiden Artikel die nähere Erklärung des vorhin Gesagten geben. Beide Artikel ergänzen sich wechselseitig, indem sie dieselbe Ueberschrift führen, nämlich: „utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus?", — in umfassender Weise einen Ueberblick geben über die gegentheiligen irrigen Theorien und zeigen, wie die peripatetische Theorie die goldene Mitte hält zwischen Extremen. Der Eine dieser beiden, dieselbe Frage behandelnden, Artikel ist aus der Summa theol. p. 1. q. 84. a. 6., der Andere ist aus der Quaest. disp. q. 10. de mente a. 6. — Der erstere Artikel lautet also: „Circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio: (Jetzt folgt die erste Meinung; die der Sensualisten oder Materialisten) „Democritus enim posuit, quod nulla est alia caussa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus, quae cogitamus, veniunt atque intrant ima-

gines in animas nostras . . . . Democritus posuit, cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui Naturales (Naturphilosophen) *non* ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit . . . Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostrum cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. (Jetzt folgt die zweite Meinung: die der Idealisten)

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem *organo corporeo non utentem in suo actu.* Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit, quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum . . Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet . . . Sic igitur, secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum."

(Nun folgt die Lehre des h. Thomas als die goldene Mittelstraße)

„Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone, *intellectum differre a sensu.* Sed

sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens, quod sensibilia, quae sunt extra animam, caussent aliquid *in conjunctum*, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis caussentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum.. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem *absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream.* Et ideo ad caussandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, *sed requiritur aliquid nobilius,* quia *agens* est honorabilius *patiente,* ut ipse dicit; *non tamen ita,* quod intellectualis operatio caussetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; *sed illud superius et nobilius agens,* quod vocat *intellectum agentem,* facit phantasmata a sensibilibus accepta *intelligibilia in actu* per modum abstractionis cujusdam."

(Der Alles in Kürze zusammenfassende Schluß dieses Artikels:)

„Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed, quia phantasmata non sufficiunt (weil diese Phantasmen nur das Werk einer sensitiven Fähigkeit, nämlich der Phantasie, sind und deßhalb nur sensitivparticuläre

Vorstellungen sind) immutare intellectum possibilem (der nur universale Vorstellungen d. i. Begriffe aufnehmen kann), sed opportet, quod fiant *intelligibilia actu per intellectum agentem:* non potest dici, quod sensibilis cognitio sit *totalis* et *perfecta caussa* intellectualis cognitionis, *sed magis quodammodo est materia caussae.*" (Die Sensationen sind das Substrat für die Thätigkeit des Intellects, die conditio sine qua non). — Dazu will ich zum Ueberfluß noch hinzufügen, wie Thomas in demselben Artikel noch zweimal die letzten Worte wiederkehren läßt: „veritas non est totaliter a sensibus exspectanda; requiritur enim *lumen intellectus agentis,* per quod *immutabiliter* veritatem in rebus *mutabilibus* cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum" (diese similitudines rerum sind eben die Phantasmen); — und abermals: „sensitiva cognitio *non* est *tota* caussa intellectualis cognitionis, et ideo *non est mirum,* si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit." Die Präcision dieses Artikels wird hoffentlich nichts zu wünschen übrig lassen. —

§. 36.

Der andere citirte Artikel aus den Quaestiones disputatae, (den ja nicht zu überschlagen ich dringend bitte) gleicher Weise fragend: „utrum mens humana cognitionem a sensibus accipiat?" antwortet weitläufiger, als der vorher aus der Summa theol. genommene, und zwar also (nachdem er sich n e u n Objectionen gestellt und d r e i argumenta in contrarium vorausgeschickt hat): „C i r c a h a n c q u a e s t i o n e m m u l t i p l e x f u i t a n t i q u o r u m o p i n i o. Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a caussa exte-

riori esse, quae est a materia separata: quae in duas sectas dividitur. Quidam enim ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu (d. h. also: wirklich intelligibel, ohne vorher erst intelligibel gemacht werden zu müssen), et per earum participationem a materia sensibilia effici individua in natura (das concret particuläre), earum (jener getrennten Formen, Ideen) vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant praedictas formas esse principium generationis et scientiae (so daß also das Seinsprincip und das Erkenntnißprincip zusammen fiele). Sed haec positio a Philosopho *sufficienter* reprobata est, qui ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum, *nisi in materia sensibili;* cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales in telligi possint, *sicut nec simus sine naso.*

Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse; unde Avicenna voluit, quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili, nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita et formae intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur, nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia praeparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset dependentia inter cognitionem mentis

humanae et virtutes sensitivas, cujus apparet contrarium manifeste, tum ex hoc, quod, *deficiente sensu, deficit scientia* de suis sensibilibus, tum ex hoc, quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea, quae habitualiter scit, *nisi formando aliqua phantasmata;* unde etiam, laeso organo phantasiae, impeditur consideratio. Et praeterea, praedicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur, tam intelligibiles, quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium, nostrae scientiae originem totaliter a caussa inferiori esse. Quae etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt, humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam; sed per conjunctionem ad corpus praedictam cognitionem obtenebrari. Et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiae tollerentur, dicentes addiscere nihil aliud esse, quam reminisci, sicut manifeste apparet, quod ex his, quae audivimus, et videmus, reminiscimur ea, quae prius sciebamus. Sed haec positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur, et ita, si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Haec autem opinio est consona illi positioni, quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animae. Quae quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda judicatur.

Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae caussa: non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant, sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Nullum enim agens, nisi secundum quod est *actu*, agit: unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, opportet, quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum (damit ist das „Erkennen durch die Idee" der Neuzeit vollends und prägnant bezeichnet): e t s i c r e d i b i t i n p r a e d i c t a m opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse.

Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit: *scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus.* Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in d u p l i c i habitudine: uno modo, *ut actus ad potentiam*, in quantum sc. res, quae sunt extra animam, sunt intelligibiles i n p o t e n t i a. Ipsa vero mens est intelligibilis i n a c t u — et secundum hoc ponitur in ea *intellectus agens*, q u i f a c i a t i n t e l l i g i b i l i a a c t u. Alio modo, *ut potentia ad actum*, prout sc. in mente nostra formae rerum determinatae sunt i n p o t e n t i a tantum, quae in rebus extra animam sunt i n a c t u, — et secundum hoc ponitur in anima nostra *intellectus possibilis,* cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu, p e r l u m e n i n t e l l e c t u s a g e n t i s.

Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo (man erinnere sich, wie ich im II. Th. dieser Schrift gesagt habe, daß alle Bewegung, sei's intellectuelle, sei's jede andere, von dem primus motor supremus ausgehen muß). Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit, nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit, nos ea, quae addiscimus, ante in notitia habuisse."

Zum Ueberfluß hebe ich noch einige Stellen aus, mit welchen auf die Objectionen geantwortet wird in diesem Artikel:

„Formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt" (wir werden bald sehen, daß sich alle Erkenntniß nur vollzieht, insofern das Erkannte in dem Erkennenden ist).

Auf die Objection: „objectum intellectus est: *quod quid est;* sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur: ergo cognitio mentis a sensu non accipitur" —

antwortet Thomas: „circa *idem* virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius. Unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium, intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, *non* quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, *sed* quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum."

Rücksichtlich der Möglichkeit und der Vermittelung, wie die Sensationen mit dem geistigen Intellect in Verbindung treten können ist dann zu sagen: „In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata, ut agens *instrumentale et secundarium* (man merke das!); intellectus vero agens ut agens *principale et primum*. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem *utriusque*, et non secundum conditionem alterius tantum: et ideo intellectus possibilis recipit formas, ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili" — und abermals rücksichtlich derselben Einwendung über die Möglichkeit der Einwirkung:

*

„Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior, quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet, phantasma nobilius esse, in quantum sc. phantasma est actu similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit, nisi in potentia. Et sic quodam modo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.“

§. 37.

Zur kürzesten Wiederholung des über den intellectus possibilis und intellectus agens Gesagten diene folgender Artikel des h. Thomas Sa. theol. p. 1. q. 54. a. 4.: „*necessitas* ponendi intellectum *possibilem* in nobis fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde opportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed educitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans: et haec virtus vocatur intellectus *possibilis*.

Necessitas autem ponendi intellectum *agentem* fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes; et ideo opportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu: et haec virtus dicitur intellectus *agens* in nobis.“ Das rücksichtlich der Nothwendigkeit, sowohl den intellectus agens, als den intellectus possibilis anzunehmen.

Rücksichtlich der Natur eines jeden dieser beiden fügt dann Thomas hinzu l. c.:

„Intellectus *agentis* est: *illuminare,* non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu.

Ad intellectum autem *possibilem* pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu."

Damit wären die kürzesten, präcisesten Definitionen gegeben. Gegen allenfalsige Scrupel muß dann urgirt werden, daß, gemäß dem im vorigen §. mitgetheilten Texte, die phantasmata, aus denen die species intelligibilis herausgenommen oder abstrahirt wird, als „agens instrumentale et secundarium," dagegen der thätige Intellect als „agens principale et primum" zu verstehen ist; — ferner in den Worten des Textes: „sensibilis cognitio non est totalis et perfecta caussa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia caussae*" d. i. das Substrat der Thätigkeit, die conditio sine qua non der specificirten Thätigkeit; — ferner: die intellectuelle Erkenntniß ist, mit den Worten des Textes: „partim ab extrinseco, partim ab extrinseco."

Dieser kurzen Revision seien noch folgende Worte des englischen Lehrers aus Q. un. de Anima a 4. hinzugefügt, damit man sehe, wie sich Thomas überall gleich bleibt: „Cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est, quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, ut intelligibile est. Intelligit enim

intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens. Opportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile fiat. Et cum non possit esse id, quod est in potentia, ut aliquid factum ipsius, opportet ponere praeter intellectum possibilem, intellectum agentem, qui faciat intelligibilia actu, quae moveant intellectum possibilem."

Wenn nun gesagt wird, daß der intellectus agens das intelligibile actu bildet durch Abstraction, so beachte man, daß es eine doppelte Abstraction gibt:

a. una, qua naturam rei abstrahimus a conditionibus materialibus; —
b. altera, qua intellectus possibilis, jam positus in actu per speciem intelligibilem, plura in eadem re concepta distinguit ac secernit, quae re ipsa distincta et secreta non sunt, illorumque unum considerat, caeteris non consideratis (cf. Thom. Summa theol. p. 1. q. 35. a. 1., und m. „Schule" rc." V. Band.

Die erstere Abstraction ist die im stricten Sinne, welche hier gemeint ist, wenn vom intellectus agens die Rede ist. Die andere Abstraction heißt praecisio, genauer praecisio objectiva, und sie ist die praecisio des intellectus possibilis. Nehmen wir nun, nach allem diesem, ein Beispiel. Dieser Mensch — der Mensch: es existiren nur diese particulären Menschen in concreto, dieser oder jener Mensch; jeder einzelne Mensch ist mit individuellen Particularitäten behaftet. Dieser individueller Proprietäten sind sieben, welche man in folgendem Verse zusammenfaßte:

Forma, figura locus, tempus, cum nomine sanguis,
Patria: sunt septem, quae non habet unus et alter.

Das, was der Eine hat, und der Andere nicht hat, das, was der Eine so und der Andere anders hat, das ist das individuell Particuläre, das Singuläre. Das ist das Wechselnde, das in tausendfacher Weise Wandelbare. Das ist eben deßhalb das Unwesentliche, gegenüber dem unwandelbaren Wesen. Die Sinne zeigen uns nur diesen oder jenen Menschen, den Petrus, den Johannes u. s. w. die Sinne fragen concret: wer ist dieser Mensch? und die sensitive Antwort ist eine particuläre: es ist Petrus, Johannes u. s. w. — Aber die andere Facultät, welche wir factisch haben und Intellect nennen, (was immer sie auch sein mag, geht uns hier nichts an; das muß später auf Grund der vorliegenden Thatsache demonstrirt werden), fragt: was ist das? und ihm wird geantwortet: ein Mensch! Um zu zu verstehen, was das heißt „Mensch", mußte, nachdem ich mehr oder weniger Menschen gesehen, Alles das, was in diesen Individuen particulär war, weggeworfen, davon abstrahirt werden; dagegen mußte Alles das, was Allen gemeinsam ist, beibehalten werden als das universale Wesen dieser gesehenen Menschen. Man sieht, ich habe hier noch ein particuläres Wörtchen „dieser" eingeschaltet; also der universale Kreis, den ich geschlossen, ist doch noch ein particulärer mit Rücksicht auf andere nicht gesehene Menschen: also ist meine erlangte Universalität noch keine wesentliche im stricten Sinne, als nur etwa innerhalb eines specifischen Kreises z. B. eines Deutschen; in diesem Falle wäre ich aber aus der Richtung meiner Intention heraus und in eine andere Begriffsbildung, nämlich der „eines deutschen Menschen"

hineingefallen; ich muß also weiter greifen; obschon ich nicht alle Menschen sehen kann, so kann ich nur doch alle Menschen vorstellen, vermittelst der Phantasie mir alle nur möglichen Individuen von Menschen mir bilden, selbst solcher, die gar nicht existiren. Das sind die phantasmata = Einbildungsvorstellungen, Phantasiebilder. Durch dieses phantasma oder durch diese phantasmata reproducire ich nun den oder die gesehenen Menschen, und bilde mir auf Grund dieser wirklichen gehabten Sensation noch eine zahllose Menge von anderen Phantasmen für ähnliche, mehr oder minder abweichende mögliche Sensationen. Diese Phantasmen sind sämmtlich, immer und überall, individuell singuläre Einzelvorstellungen, weil eben die Phantasie eine sensitive Fähigkeit ist, folglich alle ihre Thätigkeiten die Signatur ihrer materiellen Seinsweise tragen muß. — Diese singulären Phantasiebilder bearbeitet der intellectus agens durch Abstraction von wechselnden Particularitäten, so weit, bis nichts mehr entfernt werden kann, ohne das Wesen selbst sofort zu zerstören. Dieses Universale oder das Wesen oder die Natur, ist in unserem Falle: „sentit et ratione pollet“ = „animal rationale;“ das ist die species intelligibilis oder die notio, der Begriff, das intelligibile actu. Will man diesen universellen Begriff, den die Scholastiker sehr passend, ja in classischer Bezeichnung, species intelligibilis nannten, Idee nennen, so möge man sich m. „Schule ꝛc.“ II. Band (Logica maj. „Idee und Begriff“) ansehen, wo man sich hoffentlich überzeugen wird, wie verkehrt eine solche Benennung wäre. Die Sache darf hier nicht wiederholt werden; die Benennung wäre äquivok, und füge ich deßhalb nur bei: „sapientis est, non curare de nominibus.“

In gleicher Weise, wie in dem gegebenen Beispiele, vollzieht sich überall die Begriffsbildung durch Abstraction von dem concret particulären, welches letztere als das Sinnenobject immer, wenigst in radice voraufgehen muß. So erkenne Wahrheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, und alle übrigen moralischen wie intellectuellen Tugenden auf Grund concret particulärer Wahrheiten, eines concret particulären Actes der Gerechtigkeit u. s. w. Der Intellect, oder die Seele selbst, erkennt sich durch seine Acte, wie Thomas überall wiederholt; diese Acte beziehen sich aber zunächst auf „Sinnenobjecte." Das Alles habe ich im V. Bande m. „Schule ." (Metaphysik) vorgelegt, so wie die gemeine Einwendung, ich müßte erst wissen (in der Idee), was z. B. Gerechtigkeit wäre, ehe ich über einen gerechten Act urtheilen könne. Diese Einwendung wird sich bald im weiter Folgenden lösen. Hier sei nochmals darauf aufmerksam gemacht, warum ich so eben gesagt: „wenigst in radice"; es brauchen nämlich nicht alle Begriffe unmittelbar auf die correspondirenden Sensationen zurückgeführt zu werden; es genügt, wenn eine Sensation, mehr oder weniger entfernt, zu Grunde liegt, damit Phantasmen gebildet werden können, und daß die Zurückführung also mittelbar geschieht, wie bei den Peripatetikern eine ausgemachte Sache ist: „tota cognitio fundatur super hoc, quod habet phantasma sibi correspondens: *non enim opportet;* quod solum in phantasmatibus cognitio stet, sed quod ex phantasmatibus sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat," (Thom. 3. D. d. 23. q. 1. a. 2. ad 5.) und: „cognitio intellectiva *aliquo modo* a sensitiva exordium sumit" (Sa. p. 1. q. 86. a. 3.) und unzählige ähnliche Stellen.

Dem bisher Gesagten will ich nun folgenden kurzen Ueberblick beifügen, den Cajetan, dieser durch und durch in die peripatetische Philosophie eingeweihete und vor allen anderen Commentatoren ganz eminente Philosoph, also gibt: „duplex est cognitio. Quaedam est *sensitiva*. Et haec est duplex, sc. exterior, qua aliquid cognoscitur per sensus exteriores, ut per visum etc.; et interior, qua aliquid cognoscitur per sensus interiores, ut per sensum communem etc. — Alia est cognitio *intellectiva*. Et talis etiam est duplex.*) Quaedam est cognitio terminorum.

---

*) Betreffs des anscheinenden Widerspruchs, daß Thomas einmal sagt: „**actus rationis sunt tres: a. intelligentia indivisibilium, b. compositio et divisio, c. discursus**" — und das andere Mal: „**operationes intellectus sunt tantum duae secundum Philosophum, sc. una, quae vocatur indivisibilium intelligentia, alia autem intellectus componentis et dividentis (i. e. judicantis) cum etiam intellectus sit idem, quod ratio**" antwortet Cajetan 1) „**quod sunt duo in genere, sed tres in specie secundum proprias rationes**"; 2) „**quod, licet intellectus et ratio sint idem secundum rem, differunt tamen secundum rationem. Nam ipsius intellectus, secundum proprium suum actum considerati, qui est intelligere, est ipsam veritatem intelligibilem simpliciter apprehendere. Sed ipsius rationis est secundum suum actum procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligendam. Et inde est, quod angeli, qui sine discursu intelligunt, dicuntur substantiae intellectuales. Homo vero, qui discurrit in actu intelligendi, dicitur substantia rationalis. — Tamen accipiendo intellectum, secundum quod convenit realiter cum ratione, et e converso, sic ponuntur tres operationes rationis et intellectus. Et hoc est, quod s.**

Alia est cognitio propositionum. Et ista est duplex. Quaedam est cognitio praemissarum sive principiorum. Alia est cognitio conclusionum. Unde inter has cognitiones *talis est ordo*. Nam omnis cognitio intellectiva conclusionum fit ex praeexistenti cognitione praemissarum sive principiorum. Cognitio autem intellectiva praemissarum fit ex praeexistenti cognitione intellectiva terminorum. Sed cognitio intellectiva terminorum fit ex praeexistenti cognitione sensitiva interiore (Phantasma). Et cognitio sensitiva interior fit ex praeexistenti cognitio sensitiva exteriori. *Et ibi est status.* — Cognitio igitur primi principii fit ex praeexistenti cognitione intellectiva terminorum, cujus cognitio est nobis *naturalis*, quia sc. non acquiritur per deductionem syllogisticam." — Ueber diese „cognitio *naturalis*" im folgenden §.

§. 38.

Die vorhinbeschriebene Thätigkeit des intellectus agens kann wohl vergleichungsweise nicht besser bezeichnet werden, als es P. Ventura gethan hat, wenn er dieselbe durch die natürliche Respiration des Körpers

---

Doctor voluit innuere in 1. Poster. lect. 1. cum dicit, quod duo primi actus sunt ipsius rationis, secundum quod ratio est intellectus quidam. Idem dicit 2. 2. q. 49. a. 5. 3. ubi sic act: „„et si intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur a diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu"" 1. d. 3. q. 4. 1. et d. 33. 1. 3. Met. 2. l. 5. „Com. Caj. in Ind. VI. n. 43.

veranschaulicht. Ventura schreibt: („Essai sur l'origine des idées" Paris 1853) also von dieser Thätigkeit des Intellects: „Cette opération de l'esprit se fait donc dans un instant, comme c'est dans un instant que s'accomplissent les étonnants phénomènes de la vision; car la faculté de *l'intellect agissant* par laquelle l'esprit humain se forme les idées, lui est aussi naturelle que la respiration l'est au corps. C'est pour cela que nous avons appelé son acte la *respiration de l'esprit.* Elle n'a pas besoin d'instruction, de parole pour exercer, pour accomplir son *acte,* pas plus que le corps de l'homme n'a besoin d'instruction et de parole pour respirer. L'eprit s'assimile, se rend universels, et par cela intelligibles tous les objets singuliers, avec la même facilité que les poumons décomposent l'air atmospherique, et s'en assimilent la partie qui leur convient, en rejetant le reste. Cette opération de l'esprit commence dès que les sens sont assez développés pour transmettre fidèlement à l'imagination les fantômes des objets sensibles; elle commence dès la plus tendre enfance, par une opération aussi naturelle à l'esprit que les opérations physiques le sont au corps. Il n'est donc pas étonnant que l'esprit, parvenu a l'âge de raison, ne se rende point compte du temps où il a acquis les idées et de la manière prodigieuse dont il les a acquises, pas plus qu'il ne se rend compte du temps où, par la vue et le tact, il a appris à voir les objets à leur juste distance, à leur place, et à les distinguer les uns des autres; pas plus qu'il ne se rend compte de la manière non moins prodigieuse dont il a accompli ces mêmes opérations."

(l. c. S. 55.). Mit diesen Worten hat Ventura ausgezeichnet die Thätigkeit des intellectus agens gemalt. Jeder Fähigkeit ist es natürlich, das ihr eigenthümliche Object zu suchen und zu erfassen. Das Object des Intellects ist das Wesen, das Universale („intellectus quaerit: *quid* essentiae“ Thom.). Also ist es dem intellectus agens natürlich, dieses intellectuelle Object, die species intelligibilis zu formiren aus den gegebenen Objecten. Diese Formation ist eine Beleuchtung der Objecte: denn die Objecte, in ihrer concreten Particularität, sind als solche nicht intelligibel, nicht verständlich für den geistigen Intellect, d. h. sie sind dunkel für ihn; dadurch, daß die Abstraction vorgenommen wird, werden diese Objecte licht, hell, klar, intelligibel, versteht sich, die Objecte mittelbar, unmittelbar die Phantasmen. Darum nennt Thomas, so wie Aristoteles selbst, den intellectus agens constant ein „lumen illuminans, irradians objecta“: „unde opportet dicere, quod in anima sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit *phantasmata illustrare.* Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens, ut supra dictum est, q. 76. a. 1. cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo opportet virtutem, quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles, l. 3. de An. (text. 18.), comparavit intellectum agentem *lumini*, quod est aliquid receptum in aere“ — (Sa. p. 1. q. 79. a. 4.). „Quia connaturale est intellectui nostro

secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat . . . consequens est, ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas *per lumen intellectus agentis,* quod est actus ipsorum intelligibilium; et *eis mediantibus* intelligit intellectus possibilis“ — (Sa. p. 1. q. 87. a. 1.). Man möge nun die eigenthümliche Wirkung des Lichts fassen, wie man wolle, immer bleibt der Vergleich des intellectus agens mit dem Lichte richtig: „circa effectum luminis est *duplex* opinio. Quidam enim dicunt, quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem, intellectus *agens* ad intelligendum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod, sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem“ *) —

*) Das „**non propter idem**“ versteht sich dann so: bei der zweiten Meinung, nach welcher das Licht nothwendig ist zur Beleuchtung des **medium**, paßt der Vergleich in sofern nicht, als für die **intellectio** kein **medium** vorhanden; aber der Vergleich ist stichhaltig insofern, als ohne den **intellectus agens** keine **intellectio** Statt finden kann, (wie ohne das **medium illuminatum** keine **visio** geschieht), weil kein **intelligibile actu** vorhanden wäre. — Man vergleiche zu dem gegebenen Texte den scharfsinnigen Commentar des Cajetan, wenn man die Sache weiter verfolgen will; man wird staunen. —

(p. 1. q. 79. a. 3.). — Man beachte dabei, daß das, was Anderes beleuchtet, auch sich selbst beleuchtet d. h. zu seiner eigenen Beleuchtung (in eodem ordine versteht sich) keines anderen Beleuchtenden bedarf. Nicht minder muß beachtet werden, daß das lumen von zwei Gesichtspuncten aus gefaßt werden kann 1) ex parte subjecti — und da ist es das Beleuchtende, der intellectus agens; 2) ex parte objecti — und da ist es das Beleuchtete, die species intelligibilis, die als solche unmittelbar das lumen für den intellectus possibilis ist. Die species intelligibiles sind nun aber zunächst die Principien, sowohl in ordine simplicis perceptionis, als in ordine judicii (particuläre und generelle Principien: s. m. „Schule 2c. 2c." V. B.). Diese Principien sind es, in denen dann Alles Folgende (conclusiones) beleuchtet werden muß. Daraus begreift sich, warum man mit Thomas sowohl die prima principia, als den intellectus agens mit dem Lichte vergleicht. Thomas sagt nämlich constant auch von den obersten Principien: „sunt sicut lux oculo corporeo," weil er constant lehrt: „omnis cognitio fit per reductionem ad principia", quae „principia sunt per se nota, non per aliud" — consequent: „per quae principia inclarescunt omnia alia." Die species intelligibiles oder die Principien sind nämlich das schon applicirte Licht des intellectus agens, und sind consequent unmittelbar das Licht für den intellectus possibilis. Die Principien sind also in sensu secundario Licht zu nennen, während der intellectus agens Licht in sensu primario ist. Genau ist aber das Verhältniß dadurch angegeben, daß die Principien das Licht sind in veritate *determinata*, während der intellectus agens es ist in universali. So Thomas selbst: „ad cognitionem intellectivam tria

requiruntur, sc. potentia intellectus, lumen quo intelligit, et similitudo rei, per quam cognitio rei *determinatur*“ (3. D. d. 14. q. 1. a. 3. ad 2.). Diese Unterordnung der Beleuchtung für die Erkenntniß hebt Thomas in gleicher Weise hervor, wie die Unterordnung der Principien: „per *unum* intellectum fiant etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones“ (Sa. p. 1. q. 79. a. 4. ad 3.). Es wird diese Unterordnung bald näher einleuchten, wenn wir sehen, von wo die Activität des intellectus agens ihren Ursprung nimmt. In diesem §., in welchem wir von der natürlichen Thätigkeit des intellectus agens sprechen, haben wir die Natur desselben als Licht, als Beleuchtung, kennen gelernt. Was hier der heil. Thomas in dem Vergleiche mit dem Lichte oder der Beleuchtung ausdrückt, ganz dasselbe wird sehr passend durch den Vergleich mit der körperlichen Respiration bezeichnet, den wir aus P. Ventura vorgelegt haben. Wie es dem Körper, wenn er anders ein belebter ist, als solchem sofort eigen ist, den Proceß der Respiration naturgemäß vorzunehmen und wie dieser Proceß nicht gehemmt werden kann, ohne das Leben zu zerstören,— wie das Licht, sobald es ist, naturgemäß leuchtet, sich selbst und Alles Andere, was in sein Bereich kommt, beleuchtet, und nicht anders kann, ohne sich selbst auszulöschen: so auch hat es ganz dieselbe Bewandtniß mit der Thätigkeit des intellectus agens. Der intellectus agens heißt ja eben nichts anders, als „der thätige Intellect,“ und es ist sehr unrichtig, wenn man sich denselben bald als im Acte, bald als in der Potenz vorstellen wollte. Die fortwährende, naturgemäße Thätigkeit desselben kann nur per accidens gestört werden, während er, so viel

an ihm liegt, immer in gleicher Weise thätig ist; per accidens, sage ich, nämlich aus anderweitigen äußerlichen Ursachen, sei's daß die sensitive Thätigkeit noch nicht hinreichend entwickelt ist, oder daß keine Sensationen vorausgegangen, oder daß kein phantasma geformt werden kann: „intellectus agens est, quo est omnia (intelligibilia actu) facere ... ad quod requiritur praeter praesentiam intellectus agentis praesentia phantasmatum et bona dispositio virium sensitivarum et exercitium in hujusmodi opere . .“ (Sa. p. 1. q. 79. a. 4. ad 3.). Um aber zu sehen, wie leicht die erste Thätigkeit ist, erinnere man sich nur an den Satz: „primum quod cognoscitur est ens“ — i. e. aliquid = est aliquid. Gleicher Weise, wie der Begriff Sein, und dessen Modification bilden sich sofort eine Menge anderer, als: Theil, Ganzes, groß, klein, Substanz, Accidenz, Ursache, Wirkung u. s. w. Um sich sofort von dieser Thätigkeit zu überzeugen, zeige man einem Thiere z. B. dem Hunde ein Stück Brod — und einem Kinde einen herrlichen Apfel; lege das Brod so hoch, daß der Hund sofort sieht, er könne es nicht durch Springen erreichen — er wird sich nicht weiter darum kümmern. Das Kind aber, dem du den Apfel auf den Schrank legst, hat schon gesehen, daß man durch einen Stuhl oder Tisch sich vergrößern kann, wenn die Arme nicht ausreichen, daß ein langer Stock das Gleiche vermag, ja daß ein mit einem Haken versehener Krummstock noch geeigneter ist, um den schönen Apfel herunterzuholen. Siehe da die volle Erkenntniß von Zweck und Mittel! Nur ist zu beachten, wie unsere Erkenntniß beginnt, nämlich mit dem Universellsten, und zwar mit der cognitio in confuso, um dann zu der cognitio distincta und zu

dem Particuläreren allmählig überzugehen (siehe darüber m. „Schule ꝛc. ꝛc." V. B. „Noologie"). Nicht also der intellectus agens ist in der Potenz zu erkennen, sondern vielmehr der intellectus possibilis; dieser letztere wird actualisirt durch den intellectus agens vermittelst der species intelligibilis d. i. des intelligibile actu. Der zuerst potentiale, dann actualisirte intellectus possibilis, ist dann partim in actu, partim in potentia und treibt so naturgemäß zur weiteren Actualisirung, vermittelst des intellectus agens, in dem Maaße, als eine vollzogene größere oder geringere Reihe von Erkenntnissen erlangt worden ist, die dann freilich je weiter fortgeführt, desto schwieriger werden wegen der Mannigfaltigkeit der Application der obersten und secundären Principien. Aber die obersten, die ersten allgemeinsten Principien bilden sich so leicht, daß man von ihnen mit Recht sagt, sie seien eingeboren, wie Thomas selbst zuweilen sagt: „cognitio principiorum est nobis innata" (q. X. de Mente, a. 6. ad 6.). Es heißt das weiter nichts, als daß die natürliche Bewegung der Erkenntnißfähigkeit eine solche ist, daß sie naturnothwendig sich ihr erstes, principielles Object bildet, und es erfaßt, ohne irgend wie darin irren zu können. Es ist dieses Streben der Fähigkeit, nach demselben englischen Lehrer, eben kein appetitus elicitus, sondern ein appetitus innatus d. h. ein naturgemäßer Instinct. Daß aber die so eben gegebenen Worte von Thomas: „cognitio principiorum est nobis innata" so zu verstehen sind, ist eine ausgemachte Sache, wenn überhaupt, rücksichtlich des Thomistischen Sinnes, etwas daran auszumachen wäre, und man anders dem englischen Lehrer nicht die frappantesten Contradictionen zuschieben will. Die gerade gegen-

theiligen Worte: „cognitio principiorum a sensibilibus accipitur" (q. un. de Anima, a. 4. ad 6.) kehren überall wieder, so daß diese Sache keiner weiteren Erwähnung bedarf. Zum Ueberfluß verweise ich auf Thom. Sa. theol. 1. 2. q. 51. a. 1., wo es heißt: „in apprehensivis potentiis potest esse habitus naturalis secundum *inchoationem* (da sieht man, wie das „naturaliter" so viel heißt als „inchoative) . . . intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectuali convenit homini, quod statim, cognito, quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine Poster. (text. ult. circ. med.) ostendit, *quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu.*" —

§. 39.

Aus dem vorher Gesagten leuchtet schon ein, wie Thomas von dem intellectus agens mit vollem Rechte sagen kann: „est participatio quaedam luminis aeterni s. divini." Betrachten wir das jetzt näher. In wie fern aus dem bisherigen diese Benennung „participatio" einleuchtet, ist es das active beleuchtende, Licht gebende Princip, welches als intellectus agens, freilich in niederer Ordnung und relativer Weise, eine ähnliche Thätigkeit (munus) hat, als das lumen aeternum s. primum absolutum in Bezug auf Alles, was nicht es selbst ist. Die „participatio" in diesem Sinne besagt, daß der intellectus possibilis nichts vermag ohne den voraufgehen-

den intellectus agens, in ähnlicher Weise, wie in höherer Ordnung die caussa secunda (Creatur) nichts vermag ohne die caussa prima (Gott).

Die „participatio“ besagt aber noch mehr. Es soll damit gesagt werden, daß das was das lumen divinum, primum, supremum als solches in universo, ex toto, per se, ist, das lumen intellectus agentis ist in particulari, ex parte, per aliud. Wir haben früher schon gesehen, daß in einer Reihe von subordinirten Thätigkeiten oder Ursachen die niedere Ursache (caussa inferior seu particularior) eines Theils wahrhaft (vere et realiter) Ursache ist, anderen Theils aber von der Einwirkung der höheren Ursache (caussa superior seu universalior) so abhängt, daß jene erst in Kraft dieser thätig werden und wirklich Ursache sein kann. In einer Reihe von subordinirten Ursachen hängt die Thätigkeit der ganzen ursachlichen Reihe von der caussa prima als dem primum movens ipsum immobile so ab, daß durch diese Alles erst actualisirt werden muß, und zwar, wie früher gezeigt, nicht blos quoad esse, sondern auch quoad agere. In Bezug auf die Actualität und Actualisirung (Operation) der caussa prima ist Alles Andere in einem potenzialen Zustande, der nur durch den fortwährenden Influx der caussa prima actuell wird, wie denn überhaupt alles creatürliche Sein, auch das des reinen Geistes, nicht reine Actualität, wie in Gott, sondern immer nur ein compositum saltem ex *potentia* et *actu* sein kann. Wie im Sein, so auch ist die Sache im Handeln: „eodem modo aliquid agit, quo est“ — „sicut Deus est primum *ens*, ita et primum *agens*“ (Th.), und so auch „primum intelligens“, denn „intelligere est agere quoddam“ (Thom.).

Man sieht daraus, daß die Bezeichnung „intellectus *agens*“ in verschiedener Weise genommen werden könnte. In sofern nämlich bei relativ sich untergeordneten intellectuellen Thätigkeiten es sich so verhält, wie überhaupt bei sich untergeordneten Ursachen, von denen die untergeordnete nur thätig ist in Folge des Influxes oder der Actualisirung durch die übergeordnete: könnte auch rücksichtlich der intellectuellen Ursachen die höhere der intellectus agens rücksichtlich der niederen genannt werden. Und wirklich ist das auch in verschiedener Weise geschehen. Nennt man den respectiv höheren Intellect, mit Bezug auf den unsrigen, der sich factisch mit dem Körperleben verbunden vorfindet, den intellectus separatus (i. e. separatus a sensibilibus s. corpore), sei's, daß dieser intellectus separatus als höchster allein wäre, oder daß noch intermediäre Intellecte vorhanden wären: so faßte man diesen intellectus separatus als intellectus agens, und zwar faßten ihn die Einen als intelligentia ultima (Avicenna), Andere als penultima (Averroes), Andere als Gott selbst, wie katholische Lehrer es thun müssen. Will man diesen höheren influirenden, Alles activirenden Intellect intellectus agens nennen, so ist nichts anderes dagegen zu erinnern, als dieses: „haeremus in aequivocis“ (Th.); denn der intellectus agens unserer Seele bleibt nichts desto weniger vollends das, als was wir bisher ihn beschrieben haben. Thomas behandelt diese Sache vollständig in einem ausgezeichneten, Alles umfassenden Artikel, den ich hieher setzen will, weil man ihn, mit Rücksicht auf das so eben Gesagte, leicht verständlich finden wird. Sa. theol. p. 1. q. 79. a. 4. fragt Thomas: „utrum intellectus agens sit aliquid animae?“ und antwortet also: „Respondeo dicendum, quod intellec-

tus agens, *de quo Philosophus loquitur* (man merke den Zusatz: de quo Philosophus loquitur d. i. der intellectus agens im Sinne der peripatetischen Lehre), est aliquid animae.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod *supra* animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim, quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, *praeexigit* ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile, et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est (man achte auf die folgenden Beweise), quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem (erster Beweis); pertingit ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo (zweiter Beweis); habet etiam imperfectam intelligentiam (dritter Beweis—und für diesen wieder doppelter Grund): tum, quia non omnia intelligit; tum, in his, quae intelligit, de potentia procedit in actum. — Opportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo *quidam:* hunc intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu.

Sed, dato, quod sit aliquis *talis* intellectus agens separatus: nihilominus tamen opportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturali-

bus perfectis praeter universales caussas agentes sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis ab universalibus agentibus derivatae. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis, et similiter in aliis animalibus perfectis (damit ist die Lehre von dem nothwendigen Influx der höheren Ursache vorgelegt, wenn die niedere thätig sein soll). Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus animâ humanâ. Unde opportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus *derivata* a superiori intellectu, *per quam possit phantasmata illustrare.* Et hoc experimento cognoscimus, nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens, ut supra dictum est, (q. 76. a. 1.) cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo opportet virtutem, quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles, l. 3. de Anima (text. 18.) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli...

Sed intellectus *separatus*,... est ipse Deus, qui est creator animae...Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale *participat*...Illa lux vera (Deus) illuminat sicut caussa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est in corpore articuli..."

Dieses göttliche Licht, Gott selbst, die caussa prima, ist es, welches Alles erleuchtet („illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum"), Alles an sich

zieht, wie es Allem Sein, Leben und Streben gibt. Das frappante Wort des Apostels ist in vollstem Sinne zu nehmen: „in Deo sumus, movemur, et vivimus." Dieses höchste Sein, diese höchste Wirklichkeit — actus purissimus, — die höchste Wahrheit und das höchste Gute, ist es, welches uns als caussa prima in Thätigkeit setzt, zuvörderst durch die cognitio naturalis in confuso (per se nota): „veritatem esse" — „bonitatem seu beatitudinem esse," in der doppelten Richtung nämlich für das Erkenntniß- wie für das Begehrungsvermögen. Das ist das oberste actuale Princip, wodurch alles Potenziale actualisirt wird, jenes Princip, das selbst nie in der Potenz ist. So bewahrheitet sich der Satz: „nulla potentia reducit se ipsam in actum," sondern: „omnis potentia praesupponit actum," so wie: „omne imperfectum praesupponit perfectum," und: „omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se tale," und: „omnis cognitio fit per cognitionem praecedentem," und: „omnis motus fit per immobile," und endlich: „omne liberum praesupponit necessarium" — (sämmtlich Sätze aus Thomas, die alle in ihrer Weise dasselbe besagen).

§. 40.

Zur kurzen Wiederholung des bisher über den intellectus agens Gesagten, und zwar 1) mit Rücksicht auf dessen Verhältniß zum intellectus possibilis, und 2) mit Rücksicht auf dessen Verhältniß zum intellectus divinus mögen ein Paar Stellen aus Thomas selbst dienen, damit so die Sache sich leichter einpräge, und damit man sehe, wie Thomas überall und stets sich gleich bleibt. Rücksichtlich des ersten Punctes: „dicen-

dum, quod intellectus possibilis, factus in actu, non sufficit ad caussandum scientiam in nobis, nisi praesupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu, qui est in ipso addiscente, contingit, quod intellectus possibilis alicujus sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu; et, per quod est in actu, potest reduci etiam quantum ad id, quod est in potentia, in actum: sicut per id, quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia; sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis, nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri posteriorum. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi, nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet, quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente. Sed in hac reductione intellectus agens se habet, sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est, quod docens non caussat scientiam in addiscente tanquam interius agens, sed sicut exterius adminiculum, sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem tanquam interius agens“ (q. un. de Anima, a. 4. ad 6.).

Rücksichtlich des zweiten Punctes: „Sicut in rebus naturalibus sunt *propria principia activa* in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens *prima et communis:* ita etiam requiritur *proprium lumen intellectuale* in homine, quamvis Deus sit *prima lux*

omnes communiter illuminans" (ibid. ad 7.). — „Quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen *lumen proprie* dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis" (q. un. de Ver. a. 4. ad 2.). — „Veritas, secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas *prima*. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit: ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum *primam* veritatem de omnibus dicimur judicare" (ibid. ad 5.). Dabei erinnere ich an die früher mitgetheilte Lehre über das Verhältniß der caussa prima zur caussa secunda: Sa. th. 1. 2. q. 109. a. 1.: „quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo . . . . Sic igitur actio intellectus et cujuscunque intellectus creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum" . . . und p. 1. q. 105. a. 6.: „secundum multiplicationem caussarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub alio, sicut et caussa continetur sub caussa" . . . und p. 1. q. 105. a. 5.: „Deus movet res ad operandum quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum . . . Et quia forma rei est *intra rem*, *et tanto magis*,

quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie caussa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus: sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur."

§. 41.

Nachdem wir in dem Vorhergehenden gesehen haben, daß unsere Seele in dem intellectus agens das Mittel hat, sich, auf Grund der vorausgegangenen Sensationen, alle Ideen, alle intellectuellen Begriffe (species intelligibiles) zu bilden; nachdem wir gesehen, wie, immer und überall ohne Ausnahme, das Princip durchschlägt und sich bewährt: „primum et directum objectum intellectus nostri est quiditas rei materialis s. sensibilis" oder, was dasselbe ist, der Grundsatz: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" — erübrigen und vorzugsweise noch zwei Thesen: 1) zu zeigen, daß dieser unser principielle Satz nichts zu schaffen hat mit dem materiellen Sensualismus, der die Immaterialität des Intellects einbüßt; und 2) zu zeigen, daß die Leibnitzische Correctur unseres Satzes eine total verunglückte ist. Das in den zwei folgenden §§.

§. 42.

Wenn der englische Lehrer, der vielgepriesene Meister, der h. Thomas so scharfblickend nicht gewesen wäre, zu sehen, daß, bei Festhaltung unseres principiellen Grundsatzes: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu," der Intellect im Sensualismus und Materialismus stecken bliebe: so wäre die Schlußfolge legitim, daß es mit dem vielgepriesenen Genie des angeblich großen Meisters doch in der That nicht weit her sei. Wenn

ein vielgepriesener neuester Autor, Dr. Stökl, der peripatetischen Lehre diesen Vorwurf macht, so ist dieser Vorwurf gerade zu auch dem englischen Lehrer, dem h. Thomas, gemacht. Man hat mir Unbescheidenheit gegenüber den Doctoren der Neuzeit und Gegenwart vorgeworfen, während ich dem Thomas das Wort rede, wie es des Engels der Schule mir würdig zu sein scheint. Die gerechtere Nachwelt möge urtheilen, wer den Vorwurf der Unbescheidenheit verdient, ob ich den Neueren gegenüber, oder ob vielmehr die Neueren den Alten gegenüber. So viel steht bei mir fest: ich werde mich wohl hüten, irgend wie, viel weniger in so frappanter Weise, wie der genannte aber vielgelobte Verfasser, den Meister der Schule unter die Correctur zu nehmen. Damit gehe ich zu unserer Sache. —

Thomas lehrt, mit der ganzen, constant sich gleich gebliebenen, peripatetischen Schule, rücksichtlich unseres Satzes also: Obschon unser Intellect in seiner Thätigkeit, in seinen Operationen an die Sensationen, an die Sinnenwelt, an die Materie gebunden ist (versteht sich in praesenti rerum statu, was immer zu verstehen ist, und schon mit dem Ausdruck „unser" Intellect hinreichend besagt ist), so ist dieser Intellect doch nicht an die Materie gebunden in seinem Sein. Die ganze peripatetische Schule erklärt sich nun vollends überflüssig darüber, was unter dem „gebunden sein an die Materie" verstanden werden kann, soll und muß. In ihrer prägnanten, aber viel und Alles besagenden Kürze drückten die Peripatetiker ihre hier zu machende Distinction und Subdistinction so aus: „intellectus pendet a materia — *in suo esse* seu entitative: nego; pendet a materia — *in suo agere:* subdistinguo: formaliter:

nego; ministerialiter seu praesupposite: concedo." Mit diesen Distinctionen, die man bei jedem Scholastiker finden kann, ist Alles besagt. Es ist damit nämlich gesagt, daß die Thätigkeit unseres Intellects das äußere, sensible Object — oder genauer, nach dem früher Erklärten, direct die Phantasmen, indirect das äußere, sensible Object — als das Substrat oder als die conditio sine qua non supponire (daher der Ausdruck: praesuppositive), daß aber die Thätigkeit selbst weder eine sensitive ist, noch auch sich eines organon sensitivum s. materiale bediene. Lassen wir uns des Weiteren durch den Meister selbst belehren. Im Voraus mache ich darauf aufmerksam, daß auf folgende Sätze, deren Beweis unerschütterlich ist, der Nachdruck gelegt werde:

1) „sensus est *particularium*, intellectus vere *universalium*;"
2) „intellectus non utitur *organo corporeo*;"
3) „*agere* sequitur *esse*, seu eodem modo aliquid *agit*, quo *est*." —

Sa. theol. p. 1. q. 85. a. 1.: „objectum cognoscibile proponitur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus *organi corporalis*, sc. *sensus*; et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva *particularium tantum*. — *Quaedam* autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivae objectum est forma sine

materia subsistens; etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. — Intellectus autem *humanus* medio modo se habet: non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supradictis (q. 76. a. 1.) patet; et ideo *proprium* ejus est, cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt." Und dann fügt Thomas die Einseitigkeit und folglich den Irrthum Platon's, consequent aller derjenigen, welche eingeborne Ideen annehmen, bei: „Plato vero, attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc (d. i. nicht aber darauf achtend), quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas, et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participiando."

Sa. th. p. 1. q. 50. a. 1.: „intelligere non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae, *quia* omne corpus determinatur ad hic et nunc. Antiqui autem, *ignorantes vim intelligendi* (und von den Neuern müßte gesagt werden: male intelligentes vim intelligendi) et non distinguentes inter sensum et intellectum (und von den Neuern: male

distinguentes), nihil esse cxistimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit, nisi corpus, existimaverunf, quod nullum ens esset, nisi corpus, ut Philosophus dicit (d. h. widerlegend anführt). Et ex his processit Saducaeorum error, dicentium, non esse spiritum. Sed hoc ipsum, quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit, esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles."

Sa. theol. p. 1. q. 84. a. 6.: „Aristoteles posuit: intellectum differre a sensu. Sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; intellectum vero posuit habere operationem absque communicatione corporis." In unzähligen Artikeln kehrt stets der Satz wieder: „intellectus non utitur corporeo organo" und der einfache, aber stringente Beweis ist der: „quia corporeum non apprehendit *universale.*" — Sa. c. Gent. l. II. c. 50: „omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis: si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu *materialiter*, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu" . . . . „non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia vel in re materiali; unde patet, quod substantiae intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeae" (cf. ibid. c. 51.) — Sa. th. p. 1. q. 75. a. 2. ad 3: „corpus requiritur ad actionem intellectus *non sicut organum*, quo talis actio exerceatur, *sed ratione objecti;* phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut

color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem, alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.“

Sa. th. 2. 2. q. 130. a. 1.: „quaelibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id, quod excedit suam facultatem.“ — p. 1. q. 75. a. 2. „manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, opportet, *ut nihil eorum habeat in sua natura, quia* illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem alterius, sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit *corpus;* et similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum, sicut si aliquis determinatus color non solum in pupilla (bekanntlich ist die Pupille farblos), sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem *per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi per se subsistit; non enim est operari, nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est;*

propter quod non dicimus, quod c a l o r calefacit, sed c a l i d u m. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens." — Dieser wichtige Satz: „agere sequitur esse" oder „eodem modo aliquid agit quo est" und „eodem modo aliquid est, quo agit" oder: „per se agere convenit per se existenti" (ibid. l. c. ad 2.) kann nicht genug urgirt werden. Der hieraus zu führende Beweis für das Sein der Seele, als ein ihrer immateriellen Action gemäßes, ist so strict, daß er allein vollends genügt, um die rationelle Psichologie sicher zu stellen gegen alle nur möglichen Angriffe.

Nimmt man nun zu dem hier Gesagten hinzu, was Thomas stets wiederholt, daß das Sein der existirenden sensiblen (so wie auch der metaphysischen Dinge) ein doppeltes ist, einmal in ordine reali, dann in ordine ideali, intellectuali seu intentionali (p. 1. q. 16.); und vergißt man nicht, was wir früher mit Thomas erwähnt haben, daß es außer der Abstractionserkenntniß, von der wir hier reden, noch zwei andere Erkenntnißarten gibt, von denen man die eine (ex effectu ad caussam ascendens) die t r a n s c e n d e n t a l e nennen kann: dann wird es allerdings unbegreiflich, wie man zu dem Vorwurfe sich verführt finden könne, als bliebe die peripatetische Lehre mit ihrem principiellen Satze: „nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu" in dem Sensualismus stecken.

Die weitere Darstellung dieser Lehre wird ihren Platz in der Psychologie, so wie namentlich in der Logica major („Universalien") finden. Hier kann das Gesagte vollends genügen, insoweit unser Princip sicher zu stellen ist. Will man sich weiter unterrichten lassen von Tho=

mas, so nehme man die 84. und 85. Quästion des 1. Theils der Summa theologica. —

§. 43.

Gehen wir über zu dem anderen der beiden erwähnten Puncte: nämlich zu der verunglückten Correctur unseres Fundamentalsatzes durch Leibnitz. Bei der peripatetischen Regel: „*nil* est in intellectu, *nisi* etc.“ glaubte Leibnitz nämlich eine Ausnahme entdeckt zu haben und machen zu müssen, so zwar, daß doch der Intellect selbst nicht in der Materie gewesen sei; meinte also, unser Satz müsse so beschränkt werden: nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse.* — Diese Correctur ist eine verunglückte, einmal weil der so gefaßte Satz in einer Hinsicht ganz sinnlos ist; das andere Mal, weil der so gefaßte Satz, wenn er einen Sinn haben soll, oberflächlich und leichtfertig ist. Sinnlos ist der Satz: „intellectus est in se,“ wie wenn ich von einer Substanz sagen wollte: est in se. Zum Gegensatz von den Accidenzen, von denen man sagt: sunt in alio, sagt man von den Substanzen: sunt per se. — Oberflächlich aber und leichtfertig ist die Correctur gegenüber dem peripatetischen Sinne unseres Satzes. Vorerst ist zu wissen, (wie wir später in der Physik näher sehen werden), daß keine geschaffene Substanz unmittelbar durch sich selbst handelt, sondern nur durch ihr Vermögen. Alles also, was in die Substanz hinein kommt, wenn wir einmal den Ausdruck gebrauchen wollen, kommt nur in sie hinein durch ihre Vermögen, oder Facultäten. Für diese aber gilt, rücksichtlich der Aufnahme ihrer Objecte, der Satz: unumquodque recipitur secundum modum recipientis. Die

Action des Intellects ist aber eine immanente Action.*) Wie geschieht nun die Vermittelung zwischen dem externen Objecte und jener immanenten Action? Antw.: Das externe Object wird zuerst erfaßt durch äußere Sinne, so zwar, daß, nicht das äußere Object selbst, wohl aber das Bild des äußeren Objects (imago rei) in dem äußeren Sinne ist. Wenn ich die Feder sehe, so ist nicht die Feder selbst in meinem Auge, sondern das Bild der Feder. Dieses Bild geht von dem äußeren Sinne über zu den inneren Sinnen, besonders zu der Phantasie. Die Phantasie bildet sich eine Menge solcher Bilder, die sämmtlich dieselbe Natur haben, d. h. sämmtliche particuläre, sensitiv particuläre Bilder sind. Aus diesen Phantasmen bildet sich der Intellect, der intellectus agens, das Gemeinbild oder den Begriff (species intelligibilis) und dieser Begriff ist es, der, als rein Geistiges, in den Intellect, (intellectus possibilis) aufgenommen wird. Die so bearbeitete Sache ist also nun wirklich im Intellect, weil sie in esse intelligibili, also ein wirkliches intellectum ist. Das ist in praesenti statu der intellectuelle Prozeß, und hier gilt keine Ausnahme, auch nicht für den Intellect selbst d. h. für

*) Es gibt nämlich eine doppelte Thätigkeit, die **actio immanens** und **transiens**: **„duplex est actio; una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare. Alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle, quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed moti; secunda autem actio est perfectio agentis“ (Sa. th. p. 1. q. 18. a. 3.)**. Man sagt auch sehr exact so: **actio transiens recipitur in objecto externo; actio immanens recipitur in ipso subjecto agente.**

die Erkenntniß des Intellects, welche dieser rücksichtlich seiner selbst hat. Denn: wie erkennt sich der Intellect? Offenbar nicht intuitiv; also reflex. Der Intellect ist auf seine Acte gerichtet; er erkennt sich durch seine Acte. Die Acte aber sind auf die Objecte gerichtet. Diese Objecte aber können in radice keine andere sein, als die äußeren, die Sinnenobjecte, mit denen der Intellect, durch die Verbindung, der Seele mit dem Körper, ipso facto dieser Verbindung in Berührung kommt; — wenn das nicht, so muß ein intuitives Bewußtsein angenommen werden, und also eine Action; die der Mensch nicht als Mensch, sondern als reiner Geist vornimmt, was offenbar ein absurdum ist, denn in diesem Falle wäre der Mensch specifisch ein Mensch und doch specifisch nicht ein Mensch.

Thomas exponirt diese Sache in Sa. th. p. 1. q. 87. a. 1. und a. 3. (s. m. „Schule &c." V. B. S. 78.) woraus ich nur ein Paar Sätze aushebe, da diese ganze Sache in der Metaphysik vorkommt. „Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est (q. 86. a. 4. ad 2; q. 84. a. 7.), consequens est, ut sic se ipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu*) per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis me-

*) „Secundum quod fit actu": denn: „unum quodque cognoscibile est, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in po-

diantibus intelligit intellectus possibilis. *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*" . . . „mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsuis cognitionem pervenit, licet *per actum suum*" . . . (Das „per se," welches die Objection braucht, ist nämlich äquivok und bezeichnet sowohl das „directe," als das „indirecte per se"). — Und im 3. Artikel derselben Quästion: „Unumquodque cognoscitur, secundum quod est *actu*. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio est perfectio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus ejus. Hoc igitur est, quod primum de intellectu intelligitur, sc. ipsum ejus intelligere" (nämlich der Act; der Act setzt aber das Object voraus) — „objectum intellectus est commune quoddam, sc. ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo, quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, *sed ens et verum consideratum in rebus materialibus* (ut dictum est q. 84. a. 7.), ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit." — „Ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione.

---

tentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus"... (ibid. l. c.): diese einzige unumstößliche Lehre wirft mit einem Stoß alle neueren antiperipatetischen Erkenntnißtheorien um.

Unde *alius* est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et *alius* est actus, quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde.“ (Man vergesse nie das vorerst potentiale Sein unsers Intellects.) Dem reflexen Acte des Intellects, wodurch er sich selbst erkennt, geht also der directe Act, wodurch er Anderes erkennt, vorauf. Da aber der directe Act die Sinnenobjecte zur Basis hat, so folgt, daß der Satz: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu“ keine Ausnahme erleidet rücksichtlich der Erkenntniß des Intellects selbst. — Da wir früher gesehen haben, daß die materiellen Dinge gar nicht materiell im Intellect sein können, sondern nur immateriell, universell, geistig: so beruht die Leibnitzische Correctur, wenn dieselbe deßhalb gemacht wurde, um die Immaterialität des Intellects zu wahren, auf einem völligen Mißverständnisse des peripatetischen Satzes. Dies Mißverständniß ist aber um so unverzeihlicher, weil um so leichtfertiger, als derselbe Prozeß suo modo (man beachte das: „suo modo“) bei der sensitiven Erkenntniß wiederkehrt, in welcher ebenfalls nicht das materielle Object, sondern das Bild desselben aufgenommen wird, und als z. B. das Auge sich nicht direct selbst sieht, sondern im Objecte erst. Wollte man nun sagen: „nil est in oculo, nisi prius fuerit objectum illuminatum,“ so würde wohl Leibnitz noch hinzugefügt haben: „nisi oculus ipse,“ womit er dann die Einfältigkeit und Unrichtigkeit seiner Correctur hinreichend bewiesen.

§. 44.

Die Unvorsichtigkeit und Oberflächlichkeit der vorhin besprochenen Leibnitzischen Correctur wird noch mehr

einleuchten, wenn wir nunmehr einen Satz folgen lassen, der die peripatetische Tiefe der Forschung in einer Weise zeigen dürfte, daß die gelehrte Speculation der Neuzeit wohl Respect bezeigen müßte, wenn sie anders *will*. Dieser Satz kann pro coronide der Erkenntnißtheorie vorgeführt werden. Er heißt: „intellectus in actu est intellectum in actu" und eben so rücksichtlich der sensitiven Erkenntniß: „sensus in actu est sensum (sensatum) in actu."

Das „Erkennen" im Allgemeinen ist diejenige Function der Seele, wodurch diese sich selbst und was in ihr ist, wahrnimmt; — „vitalis aliqua functio, qua nos et ea, quae in nobis sunt, quasi sentimus, percipimus, apprehendimus, discernimus, aut quovis alio nomine dicas id, quod omni nomine compertius in se unusquisque nostrum experitur" (Goudin). Diese Wahrnehmung ist eine *immanente*; sie geht als solche nicht über auf die Außenobjecte, wie oben schon bemerkt, so, daß sie in dem Außenobjecte etwas hervorbrächte, in ihm aufgenommen („non recipitur in objecto" Th.), sondern diese Action vollzieht sich innerhalb des erkennenden Subjects („recipitur in subjecto"). Daher wiederholt Thomas immer: „in tantum aliquid cognoscitur, in quantum est in cognoscente." „Ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, sc. virtus visiva, et unio rei visae cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc, quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa

substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, opporteret, videntem ab illa re et virtutem visivam habere et formam, per quam videret“ Sa. th. p. 1. q. 12. a. 2. — Den weiteren Unterschied zwischen den erkennenden und nicht erkennenden Wesen gibt Thomas demgemäß in folgender Weise: „cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit Philosophus (3. de An. text. 37.), quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus, quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2. de An. (text. 124.) dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in 3. de An. (text. 4 — 7.).“ Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, . . sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis“ (p. 1. q. 14. a. 1.).

Obschon nun sowohl die sensitive, als die intellective Erkenntniß immanente Actionen sind, so ist doch ein großer Unterschied zwischen beiden. Muß sich doch natürlich die Erkenntniß richten nach der Natur des Erkennenden, wie Thomas immer wiederholt in dem Satze: „unumquodque recipitur secundum modum recipientis“ oder in ähnlichen Worten. „Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, opportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum“ . . . Sa. p. 1. q. 12. a. 4. Ich rathe, diesen Artikel ganz zu lesen. Die Sache kurz zu fassen, ist der Unterschied zwischen der sensitiven und intellectiven Erkenntniß so zu fassen: „sensus est particularium, intellectus universalium“ (Th. passim) und der unmittelbare Grund mit Thomas also zu geben: „nomen *intellectus* quamdam *intimam* cognitionem importat. Dicitur enim *intelligere* quasi „*intus legere.*“ Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio s e n s i t i v a occupatur circa qualitates sensibiles *exteriores;* cognitio autem i n t e l l e c t i v a penetrat usque ad *essentiam* rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est,* ut dicitur in 3. de An. (text. 26.)“ (man lese auch das Weitere dieses Artikels.)

In dem Maaße, als demnach das Object mehr und mehr erfaßt werden soll, muß mehr und mehr in sein Innerstes eingedrungen oder, was dasselbe ist, muß es in

seinem Innersten aufgenommen, erfaßt werden. Daher erklärt sich die Identität der Ausdrücke: ergreifen, begreifen, fassen, verstehen, einsehen, apprehendere, comprehendere, tenere, capere, intelligere (= intus legere).

Bei dieser immanenten Action muß also das agens intelligens, das Subject, wirklich das Object, oder, was ganz dasselbe ist, muß das Object wirklich das intelligente Subject werden. Das aber geschieht dadurch, daß das Object in einem doppelten genus des Seins vorhanden ist, nämlich in genere rerum reali und in genere rerum ideali (seu intentionali). Das Letztere sind die Dinge als species intelligibiles seu intentionales. Diese sind also die Vermittler zwischen dem Object und Subject. Das Object als wirklich erkanntes (intelligibile actu = intellectum actu) ist nur dadurch ein solches, daß der Intellect die species intelligibilis in sich aufgenommen hat. Dieser Intellect, als wirklich erkennend actu cognoscens, ist aber nur insofern actualisirt, als er durch die species intelligibilis formirt worden,*) also als intellectus specie intelligibili informatus, wirklich (actu) durch diese Form das ist, was er ist, d. h. ein wirklich erkennender, indem er die Form des Objects angenommen, oder, mit anderen Worten, das Object selbst (in esse intellectuali) geworden ist. Damit ist das große Problem der Identität des Subjects und Objects, wie es die Neuern bezeichnet haben, vollends gelöst, und zwar so gelöst, daß trotz aller Verschiedenheit die Identität, und trotz aller Identität die Verschiedenheit gewahrt ist.

*) „Illud, quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut formâ ejus, quia forma est, quo agens agit" Sa. th. p. 1 q. 55. a. 1.

Allenfalsigen Misverständnissen vorzubeugen, füge ich noch folgende Texte von Thomas bei: „Sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in 2. de An. (text. 53), non ita, quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia: ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, *non* quod substantia intellectus sit ipsa similitudo, per quam intelligit, *sed* quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem, quod dicitur: in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur, quod *intellectus* in actu est *intellectum* in actu. Ex hoc enim est aliquid intellectum in actu, quod est immateriale" (Sa. th. p. 1. q. 55. a. 1. ad 2). — „Intellectum *) est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur, quod species intelligibilis abstracta sit id, *quod* actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus" (Sa. th. p. 1. q. 85. a. 2. ad 1.). Diese letzteren Worte führen uns auf das „*quod* intelligitur" und „*quo* intelligitur."

§. 45.

Den Unterschied zwischen dem „*quod* intelligitur" und dem „*quo* intelligitur," so wie zwischen dem „*quod* est" und „quo est" habe ich indem II. B. m. „Schule ꝛc. ꝛc." (Log. maj. Lehre über „Begriff und Idee") so wie im

---

*) Edit. Rom.: „intellectus."

III. B. (Lehre über „die Form") angegeben. Was von der „Form" aller zusammengesetzten Dingen gilt, nämlich daß im stricten Sinne nicht gesagt werden darf: „die Form existire," sondern vielmehr gesagt werden muß: „das Compositum existire durch die Form," das gilt ganz in gleicher Weise von der Operation unsers Intellects, weil diese Operation sich auch durch ein Compositum (aus Subject und Object) vollzieht. Da die Unterscheidung zwischen dem „principium *quod*" und dem „principium *quo*" gar häufig wiederkehrt und von höchster Bedeutung ist, so sei darauf hier, rücksichtlich unseres Gegenstandes, durch eine Exposition des englischen Meisters selbst aufmerksam gemacht. Man wird darin zugleich finden, wie in einem secundären Sinne das „quo intelligitur" auch wiederum als ein „quod intelligitur" gefaßt werden kann, daß man sich aber wohl in Acht zu nehmen hat, das Secundäre mit dem Primären zu vermengen. Thomas stellt ausdrücklich die Frage: „Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id, *quod* intelligitur, vel sicut id, *quo* intelligitur?" Sa. th. p. 1. q. 85. a. 2. und antwortet: „Quidam posuerunt, quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones, puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, sc. speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum, *quod* intelligitur.

Sed haec positio manifeste apparet falsa ex duobus: primo quidem, quia eadem sunt, quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae Si igitur

ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo: quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne, quod videtur, esse verum; et similiter, quod condictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit, nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo, quod judicat, sc. de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum, puta, si gustus non sentit, nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum, judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter, si ille, qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit; uterque enim judicabit, secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur, quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter, omnis acceptio. (Damit ist der Cartesianische Subjectivismus und Idealismus der Neuzeit, vom Kant'schen Kriticismus bis zur Hegel'schen Sophistik, welche letztere die Identität des Nichtindentischen behauptete und das principium contradictionis leugnete, hinreichend gezeichnet).

„Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id, *quo* intelligit intellectus, quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9. Metaph. (text. 16.), una, quae manet in agente (ut videre et intelligere), et altera,

quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et sacare), utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti), similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta *secundario* est id, quod intelligitur; sed id, quod intelligitur *primo*, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim, quod anima per terram, quae in ipsa erat, cognosceret terram, quae extra ipsam erat, et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis (l. 3. de An. text. 38), qui dicit, quod lapis non est in anima, sed species lapidis: sequetur, quod anima per species intelligibiles cognoscat res, quae sunt extra animam." —*)

Schließlich dieses §: wenn es sich nach dem Gesagten herausstellt — und zwar mit einer Evidenz sonder

*) Die Lösung allerfalsigen Einwendungen gibt Thomas principiell in der **resp. ad** 2. **c. l. ad** 3. bei dem citirten Artikel; sie seien für andere Gelegenheit aufbewahrt.

Gleichen herausstellt, daß schon Aristoteles durch den Satz: „cognitio non fit, nisi in quantum cognitum est in cognoscente,“ und durch den weiteren Satz: „intellectus in actu est intellectum actu, sicut sensus in actu est sensibile actu“ das große Problem der Vermittelung zwischen Subject und Object in ihrer Verschiedenheit und Identität gelöst hat, jenes Problem, um dessen Lösung die ganze neue antischolastische oder antiperipatetische Philosophie bis zur Stunde erfolglos gestritten hat bis zur Production des kritischen Skepticismus und proteusartigen Pantheismus: so wird schon diese Wahrheit allein hinreichen, die Ehre des h. Thomas zu retten, wenn er es gewagt hat, den Aristoteles schlechthin „den Philosophen“ zu nennen, ihn meinend, wenn er fortwährend schreibt: „Philosophus dicit.“ Uebrigens sei noch bemerkt, daß Thomas diese Sache so nach allen Seiten hin erwogen und dargestellt hat, daß die Ansammlung der einschlägigen Artikel allein ein ganzes Buch ausfüllen würde; — dann, daß die Thomisten hier, in der Erkenntnißtheorie, in ihren Commentaren eine Genauigkeit und Schärfe bewiesen haben, daß alle neueren Untersuchungen mir wie Spreu erscheinen gegen jene. Es genüge hier, gegen allfalsige Misverständnisse, zu sagen, daß die Identität des intelligens actu und intellectum actu nicht eine unitas *essentialis*, sondern eine unitas *in subjecto* ist. Man wird nämlich in den vorhergegebenen Texten schon bemerkt haben, wie Thomas immer zu den Worten „intellectus in actu et intellectum actu est idem“ vorsichtig hinzufügt: „*in quantum* species intelligibilis est in intelligente“ oder ähnliche Ausdrücke, als z. B. „in quantum intellectus *informatur* per speciem“ oder: „in quantum intellectus *per-*

ficitur specie“ oder: „in quantum intellectus *assimilatur* specie.“ Vorsichtshalber seien hierüber einige Texte mitgetheilt. Sa. th. p. 1. q. 14. a. 2.: „*sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu:* ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. *Et secundum hoc tantum* sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, opportet, quod in eo intellectus et intellectum sint *idem omnibus modis*, ita sc. ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus et sic se ipsum per se ipsum intelligit“ . . . .

„. . . non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam, quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, *differt* ab intelligibili, et *assimilatur* ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae, et *perficitur per ipsam, sicut potentia per actum.* Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere.“ (Man lese zur weiteren Instruction über die

Frage, wie der Intellect sich durch sich erkennt, in eben diesem Artikel die resp. ad 3.).

Sa. th. p. 1. q. 55. a. 1. ad 2: „sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in 2. de Anima (text. 53), non ita, quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quae est in sensu, *sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia*; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, *non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo*, per quam intelligit, *sed* quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem, quod dicitur: in his, quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur, quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est immateriale."

Sa. theol. p. 1. q. 85. a. 2. ad 2: „cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, sc. res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter, cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, sc. ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est, nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel *intentio universalitatis, est in intellectu*" ... (vide ibi). — 4. D. d. 49. q. 2. a. 1. — „Sicut ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur *unum* ens simpliciter; ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo . . . in intellectu autem opportet accipere ipsum intellectum in potentia *quasi* materiam, et speciem intelligibilem *quasi* formam" ... cf. 1. d. 35. q. 1. a. 1. ad 3.: „sciendum

est ergo, quod in omni intellectu aliqualiter est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliqualiter differt; in aliquibus vero sunt omnino idem.“ Durch diese Texte wird allen Misverständnissen hinreichend vorgebeugt sein.

§. 46.

Rücksichtlich der Lehre über den intellectus, als intellectus agens und intellectus possibilis, erübrigt noch die Frage: ob der intellectus agens und intellectus possibilis zwei besondere Facultäten seien?

In m. „Schule &c. &c.“ I. B. S. 337. habe ich in der Anm. geschrieben: „Beiläufig sei bemerkt, daß der intellectus agens und der intellectus possibilis nicht zwei verschiedene Vermögen (soll heißen: Erkenntnißvermögen), zwei Intellecte sind. Ein und derselbe Intellect übt seine Thätigkeit in doppelter Weise, wie das körperliche Auge in doppelter Weise thätig ist, indem es 1) das Auge öffnet, und 2) das Bild des Gegenstandes empfängt.“ Die Absicht dieser kurzen Anmerkung war, dem Irrthum vorzubeugen, zu meinen, die Peripatetiker nehmen statt der gewöhnlichen zwei Vermögen: Wille und Intellect, drei an, nämlich: den Willen nebst einem doppelten Intellect. Dieser falschen Meinung gegenüber hob ich die „Einheit des Intellects“ hervor, und bediente mich eines Beispiels, das in ausgezeichneter Weise geeignet ist, die Einheit des Intellects zu veranschaulichen bei aller Verschiedenheit zweier Thätigkeiten. Bei dieser kurzen Anmerkung hatte ich das Gute, vorerst die Sache so leicht, wie möglich gegeben zu haben, dann: die Hauptsache, nämlich die Einheit des Intellects hervorgehoben, und das Schwie-

rigere, die Duplicität der Action, folglich des Vermögens, angedeutet zu haben, indem doch das „Oeffnen der Augen" und das wirkliche Sehen zwei ganz verschiedene Dinge sind, obschon das Sehen nur „Eines" ist. Das Beispiel war also ausgezeichnet gut gewählt, um die Sache in möglichster Kürze doch applausibel zu geben. Gehen wir jetzt etwas näher darauf ein.

Einige Autoren, weniger berühmt durch sich selbst, als durch die Ehre, von Suarez allegirt worden zu sein (Niphus, Major, Abulensis) hielten dafür, und Suarez findet die Ansicht probabel, daß die intellectuelle Fähigkeit eine einzige Facultät, ein einziges Vermögen, eine einzige Kraft sei, aber eine doppelte Thätigkeit habe, und rücksichtlich dieser doppelten Thätigkeit verschieden benannt würde, als intellectus agens nämlich und possibilis. Diese Ansicht ist aber offenbar gegen die Lehre des h. Thomas und gegen die Wahrheit. Die Lehre des heil. Thomas und die Wahrheit ist vielmehr, daß es freilich nur „Ein Erkennen" und also, wenn man will, Ein Erkenntnißvermögen gibt, daß aber dieses Eine Erkennen durch zwei realiter verschiedene Vermögen vollführt wird. Thomas schreibt Q. de Anima, a. 4. ad 8. auf die Einwendung: „actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, sc. possibilis et agens, erit unius hominis *duplex intelligere:* quod est inconveniens" — in der Antwort hierauf also: „*duorum intellectuum*, sc. possibilis et agentis, *duae sunt actiones.* Nam intellectus possibilis est, recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, *quod sit duplex intelligere in homine*; quia ad *unum* intelligere opportet, quod utraque istarum ac-

tionum concurrat." Also: zwei Intellecte, aber nur Ein Erkennen. So auffallend diese Position auf den ersten Blick auch scheinen mag, das Auffallende wird sofort verschwinden, sobald man bedenkt, wie die Vermögen specificirt werden. „Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiae consistit in ordine ad id, ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est autem supra (q. 77. a. 3.), quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum *communem* rationem objecti, *non* diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva, quae respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum *communem* rationem *entis*, eo, quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. *Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis*, quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activum, quae facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab objecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis . ." (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 7.). Wie

also das Active und Passive reell verschiedene Dinge sind, so sind die entsprechenden Potenzen reell verschieden: „intellectus agens et intellectus possibilis sunt *diversae potentiae*, sicut et in omnibus est alia *potentia activa* et alia *passiva*.“ (ibid. a. 10.).

Nach dieser Lehre des heil. Thomas ist sowohl die Meinung derjenigen falsch, welche den intellectus agens für den habitus primorum principiorum halten, als auch die Meinung derjenigen, welche ihn für keine von dem intellectus possibilis verschiedene Potenz, sondern nur als eine verschiedene Kraft ein und derselben Potenz nehmen.

Die erstere Meinung widerlegt Thomas in der Q. de Anima a. 5. und im 3. de Anima lect. 10. dadurch, daß er, wie wir früher gesehen, zeigt, daß wir ja auch die Principien nur durch species intelligibiles erkennen, diese aber sämmtlich von singulären Dingen abstrahirt werden müssen. Diese Abstraction oder Formation geschieht aber ja eben durch den intellectus agens. Ferner: der habitus primorum principiorum ist ja schon ein habitus *cognoscitivus*, und es widerstreitet sich, daß derselbe habitus cognoscitivus zugleich sei ein habitus *factivus* specierum intelligibilium, sondern er müßte diese species intelligibilis schon voraussetzen.

Gegen die andere Meinung sprechen alle die Stellen aus Thomas welche wir so eben gelesen haben, so wie die einstimmige Lehre der Thomisten. Man sehe zu diesen Texten noch 3. de Anima lect. 10. und 2. D. d. 17. q. 2. a. 1. Dieser zweiten irrigen Ansicht steht, außer dem schon Gesagten, entgegen, daß nach ihr 1) ein und dieselbe Potenz sich selbst bewegte und actualisirte, denn sie wäre in potentia ad species, und bildete die-

selben (agirte also, ehe und ohne in actu zu sein), gegen den Satz: nulla potentia reducit se ipsam in actum; 2) daß nach ihr auch der Wille und der Intellect ein und dieselbe Potenz genannt werden könnte, in welcher die eine Thätigkeit das cognoscere, als inadäquate, hingerichtet wäre zu der anderen Thätigkeit, dem velle, als ordnungsgemäß die erste completirend; 3) daß endlich die ratio *activi* und *passivi* keine ratio *sufficiens* distinguendi potentias wäre, während doch gerade die ratio *activi* et *passivi* bezeichnet werden müssen als „rationes *maxime diversae*" und als „primae differentiae entis;" offenbar ist Potenz und Act die erst zu machende Differenz im Sein, und Thomas führt diesen Grund ausdrücklich in dem citirten Text p. 1. q. 79. a. 7. als solchen an.

Es ist also mit Thomas zu lehren, daß der intellectus agens und der intellectus possibilis zwei reell verschiedene, distincte Vermögen (potentiae) sind, daß es „zwei Intellecte" sind, aber nur „Ein intelligere," ganz so, wie in dem gebrauchten Beispiele des leiblichen Sehens die Sache erscheint, in welchem zwei Vermögen (das Oeffnen der Augen ist offenbar ein anderes Vermögen, als das Sehen), aber doch nur Ein Sehen vorhanden ist. So groß die Verschiedenheit zwischen diesen beiden Operationen des leiblichen Sehens ist, um Einen Sehact hervorzubringen, eben so groß ist auch die Verschiedenheit zwischen den beiden Thätigkeiten des intellectus agens und possibilis, um Ein intelligere zu bewerkstelligen. Denn die „ratio faciendi species *sine cognitione,*" und die „ratio eliciendi cognitionem per species acceptas" können in keiner Hinsicht als sub aliqua ratione *communi* gefaßt werden, sondern

stehen so weit auseinander, daß eine größere Verschiedenheit nicht gedacht werden kann, um distincte Potenzen zu begründen, wenn wir nicht wollen zu einem viel eminenteren Intellect unsere Zuflucht nehmen, der dann aber ipso facto eine andere species bildete. Denn selbst der intellectus angeli ist nicht ein so eminenter, daß in ihm ein und dieselbe Potenz (unica potentia) zugleich sei potentia *factiva* specierum et *cognoscitiva.* An dem Ausdruck „Intellect" für die Operation des intellectus agens sollte man eben so weniger Anstoß nehmen, als der Ausdruck: „mache die Augen offen" für „sehen" gebraucht wird — und als „die Beleuchtung einer Sache" in gewisser Beziehung höher steht, als das „Sehen einer Sache." So steht auch der intellectus agens in gewisser Beziehung höher, als der intellectus possibilis, während in anderer Beziehung der intellectus possibilis höher steht, als der intellectus agens: „intellectus agens est nobilior intellectu possibili, in quantum potentia activa est nobilior passivâ; sed intellectus possibilis est nobilior intellectu agente, in quantum ipsum intelligere est nobilior actio, quam facere intelligibilia (Thom. 2. D. 20. q. 2. a. 2. ad 2. — de Ver. q. 10. a. 8. — de Anima 5. 10.).

§. 47.

Das bis hierher über den intellectus agens und intellectus possibilis, und über die ganze Erkenntnißtheorie der Peripatetiker Gesagte dürfte vorerst so ziemlich hinreichen, um eine vollständige Einsicht in die Sache zu bekommen. Sollte noch etwas erübrigen, als hier nothwendig oder zweckdienlich, so möchten es etwa folgende zwei Fragen sein, von denen die eine zu leicht, die andere

aber vielleicht zu schwer ist, um von beiden viel zu sagen. Also:

1) wie erkennt der Intellect die singulären Dinge?

2) was heißt es: „intellectus agens est sua actualitas?“

Antwort zu 1. Der Intellect erkennt die singulären d. h. die Dinge in ihrer concreten Particularität nicht directe, sondern indirecte, so nämlich, daß er von der aus den singulären Phantasmen gebildeten universalen species intelligibilis reflectirt auf die singulären Phantasmen („reflectendo super phantasmata“). Directe wird nämlich immer nur das eigenthümliche Object (objectum proprium in sensu stricto) erkannt, also von der materiellen Sinnesthätigkeit nur das materiell Singuläre, von der immateriellen Geistesthätigkeit des Intellects nur das Universale. Indirecte aber kann der Intellect auch das erfassen, was nicht sein eigenthümliches Object ist, schon deßhalb, weil in der Negation dieses Objects das Wesen des Negirenden erkannt wird. So werden ja alle privativen Begriffe indirecte erkannt als Negationen der Positionen als z. B. Tod durch Leben; Krankheit durch Gesundheit, Sünde durch Tugend, Nichtsein durch Sein, Potenz durch Act, Materie durch Form, Finsterniß durch Licht u. s. w. Aber man beachte wohl, daß hier immer von der materiellen, sensiblen Singularität die Rede, wie ich das im II. Th. dieser Schrift hervorgehoben habe. Sobald ein Wesen immateriell ist, ist es zugleich universell, auch als singuläres Individuum und folglich als solches intelligibel. Das Materielle, als das pur Potentiale, als das Wandelbare*), ist nicht intelligibel, als nur durch

*) „Objectum intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum“ Sa. th. p. 1. q. 50. a. 5. Man vergesse

die (constante) Form, also immer indirecte. „Species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium, et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 11. ad 1. man vergleiche diesen herrlichen Artikel, um zu sehen, wie bei der Erkenntniß Gottes die Sache sich ändert). „Singularium, quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliquae singularia sunt sine materia subsistentia, sicut Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu“ (p. 1. q. 56. a. 1. ad 2.). „Singulare in rebus materialibus intellectus *directe et primo* cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est univer-

---

nie die Definition des Objects für den Intellect, nämlich: **quod quid sit i. e. quid essentiae.** Nur muß man sich hüten, das **corruptibile** zu verwechseln mit dem **destructibile: „non dicitur aliquid esse corruptibile per hoc, quod Deus possit illud in non esse redigere, substrahendo suam conservationem; sed per hoc, quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae“ (L. c. ad 3.).** Daraus leuchtet der Grund ein, warum das **singulare materiale** nicht intelligibel sein kann, weil ja die Materie eben das **principium mutationis, corruptionis, contrarietatis** ist, durch welches eben Alles Materielle dem beständigen Wechsel, also den **conditiones hic et nunc** unterworfen ist. —

sale. Unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus, nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi *per quandam reflexionem,* potest cognoscere singulare. Quia, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo*" (in welcher Proposition also der Intellect den Terminus „Socrates" indirecte, den Terminus „homo" directe erkennt). „Secundum istum modum (abstractionis a phantasmatibus) singularia per intellectum *cognosci non possunt directe, sed indirecte*" . . . (Sa. th. p. 1. q. 89. a. 4.). —

Antwort zu 2. Was den Ausdruck anbetrifft: „intellectus agens est sua actualitas," so sei er hier deßhalb erwähnt, weil er ganz geeignet ist, das Wesen des intellectus agens zu fassen, wenn man nur den Ausdruck selbst cum grano salis faßt. Hören wir Thomas selbst: „Cum dicitur, quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed *per concomitantiam,* quia, cum sit in actu, ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu" (Sa. th. p. 1. q. 54. ad 1.). Von keinem Creatürlichen darf gesagt werden: est suum esse oder est suum intelligere. Denn jedes secundäre Sein ist wesentlich (per essentiam) ein compositum ex actu

et potentia. Nur Gott allein ist actus purus oder, was dasselbe ist: est suum esse, consequent suum intelligere u. s. w. Durch diese Bezeichnung wird die omnimoda identitas essentialis des Subjects und Prädicats ausgedrückt. Diese omnimoda identitas darf von keinerlei secundärer Substanz und ihrer Action ausgesagt werden per essentiam. Aber in sensu accomodo kann diese Ausdrucksweise da beibehalten werden, wo die Substanz durch ihre Action so sich manifestirt, daß ihr ganzes Wesen darin ausgedrückt ist und die Action naturnothwendig immer vorhanden ist, (sobald die Substanz da ist), wenn nicht per accidens i. e. ab extrinseco ein Hinderniß gegen die Action eintritt. So ist in unserem Falle der intellectus agens, so viel von ihm, von seiner eigensten Natur abhängt, immer agirend, thätig, in actu, nie in potentia; seine Thätigkeit (actio) folgt naturnothwendig immer und sofort, als die conditio sine qua non seiner Thätigkeit (die Ausbildung des sensiblen Körpers und das Phantasma) vorhanden ist. Das ist mit den Worten des Textes gesagt: „per concomitantiam" d. h. also: substantiam intellectus agentis, quantum in se est, statim concomitatur actio. Während der intellectus possibilis bald in potentia, bald in actu ist, ist der intellectus agens nie in potentia; es widerstreitet das, wie wir früher gesehen, seiner wesentlichen Natur.

Resumirende Schlußfassung der (Thomistischen) Erkenntnißtheorie.

§. 48.

Es möge nicht verdrießen, wenn ich nochmals daran erinnere, daß Thomas lehrt: „die peripatetische

Lehre hält die Mitte zwischen den Extremen und falschen Einseitigkeiten" (cf. den früher mitgetheilten Text Sa. th. p. 1. q. 84. a. 6.). Thomas gibt in dem cit. Art. die Fundamental-Extreme an in der Lehre des Democritus und Platon d. i. den falschen Sensualismus und den falschen Idealismus.

Der Sensualismus tritt dann wieder vorzugsweise in doppelter Gestalt auf: 1) als crasser Materialismus, nach welchem alle geistigen Operationen, so wie die Seele selbst, nichts als materielle Vorgänge eines materiellen Organismus sind. 2) als Sensualismus im engeren Sinne, der zwar eine geistige Seele annimmt, aber diese nur durch die Sinnesorgane operiren läßt. Als Materialisten haben wir dann in der Heidenzeit zu dem Democrit hinzufügen den Epicur, und in der Neuzeit den Condillac. Als Sensualisten (die auch Empiristen genannt werden) haben wir in der Neuzeit den Locke, Vorgänger des Condillac. —

Rücksichtlich der anderen Seite, des Idealismus, theilt sich die Sache ebenfalls: 1) Idealismus im engern Sinne, 2) idealer Pantheismus, gegenüber dem materiellen Pantheismus. Als Idealisten haben wir dann Platon, und in der Neuzeit den Cartesius und Leibnitz nebst der ganzen Menge Nüancirungen unter Annahme eingeborner Ideen; als ideale Pantheisten den Spinoza und die neuesten deutschen Ich-Philosophen (Kant, Fichte, Schelling, Hegel).

Nach dem vorhercitirten berühmten Artikel des englischen Meisters wäre diese Lehre, wie wir sie in Vorliegendem des Weiteren besprochen haben, in folgenden Thesen zusammenzufassen:

1. „Intellectus differt a sensu *specifice*" —

2. „Operatio sensus non est solius animae, sed *conjuncti*.“
3. „Cognitio sensitiva, sufficienter procedens a sensibilibus (quia est conjuncti,) non fit per defluxionem specierum (idolorum) sed per immutationem sensuum a sensibilibus (mediantibus imaginibus, organo corporeo“). —
4. „Intellectualis cognitio requirit sensationes *praesuppositive*.“
5. „Intellectualis cognitio non fit *organo corporeo*.“
6. „Intellectualis cognitio fit a sensibili per intellectum *agentem*.“
7. „Intellectualis cognitio fit a sensibili non sicut a perfecta et totali caussa, sed sicut a *materia* caussae.“
8. „Intellectus, utpote spiritualis, nunquam est *entitative* in materia, sed *operative* i. e. fundamentum pro operationibus habens in materia.“
9. „Nulla idea est innata, sed intellectus agens format istas omnes.“

Mit dieser Theorie des h. Thomas ist, auf Grund eines unerschütterlichen Princips, (nicht aber auf Grund einer Hypothese), in wunderbar schlichter, genial einfacher Weise der menschliche Erkenntnißproceß so dargestellt, daß allen Einseitigkeiten vorgebeugt ist, sowohl nach Seite des Sensualismus hin, als nach Seite des Idealismus. Es ist die goldene Mitte gehalten zwischen einseitiger Passivität und einseitiger Activität: Die materielle Passivität nämlich der Materie ist gegen die Sensualisten beseitigt, und gegen sie die Activität des Geistes in Formation der Ideen beibehalten; eben so ist diese schöpferische, göttliche Activität des

Intellects gegen die idealen Pantheisten ausgeschlossen, unter Beibehaltung jener Passivität, welcher der Creatur überhaupt, zumal der an die Sensationen gebundenen Seele eignet. — Object, wie Subject, und Subject, wie Object: beide sind in ihrer vollen Würde gerettet ohne irgend welche Schmälerung auf der einen oder der anderen Seite. Die Realität, wie die Idealität, und Idealität, wie Realität: beide sind gerettet, abermals ohne irgend welche Schmälerung auf der einen oder der anderen Seite. Die concrete Wirklichkeit in ihrer ganzen Wahrheit hindert es nicht, sondern macht es möglich und fördert es, aufzusteigen zur Sublimität der idealen Region. Feststehend auf unerschütterlichem Princip, vereinigt diese Theorie die Sinne und den Intellect zu einem heiligen Bunde in Erforschung der Wahrheit. Experienz und Speculation: beide Hand in Hand, sind die beiden gewaltigen Hebel zur Bildung der wahren Wissenschaft, die, mit den gesunden Sinnen und dem gesunden Verstande des ganzen Menschengeschlechts im Einklange, die allein practische Wissenschaft ist.

Weitere Reflexionen seien dem Leser überlassen und dem Redner. —

Eingeborne Ideen.

§. 49.

Da kein Irrthum schlimmer ist, als ein Irrthum im Princip — „error in principio parvus fit maximus in fine“ Thom. —, so folgt, daß die Lehre von den „eingebornen Ideen,“ principiell die Erkenntnißtheorie, welche wir als die allein richtig hinstellen müssen, angreifend und umstoßend, als der allerschlimmste Irrthum

der ganzen Philosophie bezeichnet werden muß. Durch die Annahme eingeborner Ideen wird die ganze peripatetische Lehre principiell, radical, total destruirt. Darum hat der englische Lehrer mit der ganzen Kraft seines Genie's diesem Puncte seine Feder gewidmet. Ganz schonungslos hat dieser Meister die Annahme eingeborner Ideen angegriffen und gegeißelt, hat sie zerlegt, zerstückelt, pulverisirt, nach allen Seiten hin ihre Absurditäten dargelegt, so daß er diese Lehre als eine „sehr lächerliche“ („derisibile“) zu characterisiren sich erlaubt, was sicher bei Thomas viel besagt. Die vier ersten Artikel der 84. Quästion des 1. Theils der Summa theol., in welchem Thomas diese völlige Zermalmung der Annahme eingeborner Ideen vornimmt, habe ich in m. „Schule 2c. 2c.“ V. B. §. 9. und §. 10. mitgetheilt. Außerdem kommt Thomas allüberall auf diese Lehre zurück. Die ganze Theorie über „die Erkenntniß der reinen Geister, der Engel,“ deren specifischer Erkenntnißmodus der durch eingeborne Ideen ist, während der specifische Erkenntnißmodus des Menschen eben ein specifisch verschiedener sein muß, — dann: der ganze weitläufige Kampf gegen die arabischen Philosophen betreffs des intellectus agens separatus, — endlich: der fortwährende Kampf gegen Platon von Anfang bis zu Ende aller Werke des h. Thomas: Alles das müßte citirt werden, um zu sehen, mit welcher Umsicht, Sicherheit und Energie der englische Meister gegen die Idealisten mit ihren vorgeblich eingebornen Ideen kämpft, und sein „Princip:“ „nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu“ vertheidigt. Man sieht allenthalben: der Meister weiß, was „Princip“ besagt; der Meister weiß, wie wichtig es ist, das „Princip“ zu schützen; der Meister weiß, wie

Alles darauf ankommt, das „Princip“ walten zu lassen. Mögen die Opponenten noch so großes Ansehen haben, mag es auch ein Heiliger sein, mag es selbst ein Anselmus sein: Thomas ist und bleibt schonungslos in diesem Puncte! Man sieht offenbar, es handelt sich ihm um das „Princip“, — consequent um Leben und Tod in der Wissenschaft, in der Wahrheit. Darum verfolgt der Meister den Gegner, wer immer er auch sein mag, bis in die geheimsten Schlupfwinkel. Er zeigt und beleuchtet ihnen da außer den Absurditäten und Contradictionen, in welche die Gegner verfallen, die Aequivocationen, mit denen sie sich noch schützen wollen. Er zeigt ihnen den Unterschied zwischen dem „per se notum *in se*“ und dem „per se notum *quoad nos*.“ Er analysirt ihnen den Begriff von „innatum“ und „naturale“ in doppelter Rücksicht: „quoad potentiam“ — und „quoad actum“ bis zur kleinsten Nuancirung. Und um den Gegnern vollends alle Waffen zu entreißen, nachdem er vor Allem den Augustinus, nebst allen Vätern, ihnen entrissen, braucht er selbst jene Ausdrücke, wodurch man sich könnte verleiten lassen, die Ausdrücke nämlich: „innatum est, naturaliter notum est, naturae inditum est,“ Ausdrücke, die er von seinen Principien braucht, von denen er, wie wir gesehen, nachweißt, daß sie doch auf dem Satze beruhen: „nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu.“ Die ganze Thomistische, die ganze peripatetische Schule hat mit unerschütterlicher Treue an diesem Fundamentalsatze festgehalten. Bis zur Stunde sprechen sich die neuesten Autoren, welche die peripatetische Philosophie vertheidigen und schriftlich aufgetreten sind, mit aller Entschiedenheit, mit vollster Energie für diesen Cardinalpunct aus gerade so, wie

Thomas es gethan hat. So Balmes, Ventura, Liberatore, deren Autorität für die peripatetische Philosophie ich anfangs dieses Buchs mitgetheilt habe. Wohl haben diese Autoren den Misbrauch aufgedeckt, den die Materialisten und Sensualisten von diesem Satze: „nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu" irrthümlicher, unwissender und boshafter Weise gemacht haben; aber sie haben auch nicht ein Jota geändert an dem Sinne, den Thomas und die ganze peripatetische Schule mit diesem Satze rechtmäßiger Weise verbindet und verbinden muß. Das aber will viel, sehr viel besagen. Während in anderen Puncten z. B. rücksichtlich des Traditionalismus, die neuesten Thomisten (die schriftlich aufgetreten sind) ganz gewaltig weit auseinandergehen, ist die allervollkommenste Einheit rücksichtlich unseres principiellen Satzes vorhanden. Alle bekämpfen die gegentheilige Annahme der eingebornen Ideen als eine „Hypothese." Damit ist Alles gesagt, wäre auch anders Nichts gesagt. Mit dem Einen Worte „Hypothese" ist die ganze Sache vollends characterisirt und endgültig gerichtet. Eine „Hypothese" im Princip erzeugt nur Hypothese in der ganzen Entwickelung des Princips, in dem ganzen Bau der Wissenschaft. Eine Hypothese im ersten Princip ist eine Lüge als Grundlage für die Wissenschaft nehmen. Mögen anderweitige Abweichungen in einzelnen particulären Applicationen des gemeinschaftlichen Princips wo immer und wie immer eintreten, so lange die Grundlage des Princips eine gemeinschaftliche bleibt, kann man auch die abweichenden Partheien noch mit einem gemeinschaftlichen Namen benennen, — in unserem Falle: Peripatetiker — Thomisten. Aber dann noch Peripatetiker, Thomist heißen und sein wollen

wenn die fundamentalste Grundlage, das Princip aufgegeben, verleugnet, bekämpft, destruirt wird, das geht nicht. Mag diese Verleugnung auch nur eine theilweise, anscheinend eine geringfügige sein: mit Bezug auf die zu evolvirende Wissenschaft wird sie sofort, als principielle, eine wesentliche, und es wiederholt sich stets „error parvus in principio fit maximus in fine.“ Es mag der Fall sein, daß die Veränderung im Princip so unbedeutend erscheint, daß man bis zu gewissem Grade, ja bis zu ziemlich hohem Grade des Fortgangs der Entwickelung kaum oder auch gar nicht die Divergenz merkt. Aber allmählig muß die Divergenz sich so sicher herausstellen, als bei zwei im ersten Anfangspuncte der Richtung etwas divergirenden geraden Linien, wiewohl sie noch so lange zusammenzuhalten scheinen, doch endlich (in fine) die Divergenz eine unendliche werden muß. Es mag sein, daß, bei anscheinend geringer Differenz, die Resultate auf beiden Seiten bis zu gewissem Grade dieselben sind, wie man z. B. häufig liest und in gewisser Hinsicht auch mit Recht sagen kann: die Resultate des Aristoteles und Platon waren dieselben. Aber im stricten, completen, rigurosen Sinne ist der Unterschied doch immer ein ganz gewaltiger.

Lassen wir Beispielsweise von uns, als einem Puncte, zwei gerade Linien nach einer weit entfernten Sphäre so abgehen, daß die eine Linie links, die andere gerade gegenüber rechts die Tangente bilden. Wir messen eine gleiche Entfernung. Verwandeln wir die abgehenden Linien in Drähte, und die Sphäre in eine mit Glas- und Harzelectricität versehene Masse, so wird, mit Einschluß des ersten Zweckes (Messung der Entfernung) ein ganz anderes physicalisches Phänomen sich zeigen. Lassen

wir endlich die Sphäre halb aus einer entzündbaren, halb aus einer nichtentzündbaren Masse bestehen, und durch beide Drähte den electrischen Funken schlagen: so wird das eine Mal die Kugel halb in Feuer aufgehen, das andere Mal bleiben, was sie war. Je nach dem verschiedenen Gesichtspuncte, unter welchem ich die Sphäre erfasse, je nach dem verschiedenen Contacte, in welchem ich mich mit der Sphäre versetze, je nach den verschiedenen Experimenten, die ich mit der Sphäre vornehmen werde, wird es von ganz verschiedener Bedeutung sein, wie ich mich mit derselben in Rapport setze, während in allen Fällen Etwas Gemeinsames, die Messung der Entfernung, zu Stande kommt. — In ähnlicher Weise verhält es sich mit Annahme oder Nichtannahme eingeborner Ideen, oder der Verbindung beider theilweisen Annahmen. Alle Divergenzen in den verschiedenen philosophischen Systemen reduciren sich auf eine größere oder geringere Differenz im Princip. Die ganze Philosophie liegt jedes Mal ganz im Princip. Das allerfrappanteste Beispiel haben wir in neuester Zeit vor uns in P. Gratry, der Thomist zu sein glaubt, und doch nichts weniger ist, als Thomist. Ich komme bald darauf zurück. Für diejenigen, welche die Weise des P. Gratry kennen, wollte ich hier an die immense Differenz erinnern, worin man geräth, wenn am Princip modificirt wird. Darnach möge man urtheilen, was es zu bedeuten hat, wenn Thomas mit einer eisernen, unerschütterlichen, unerbittlichen Strenge festhält am Princip.

§. 50.

Muß man nun je nach Festhaltung des Princips einer Philosophie urtheilen, ob Dieser oder Jener Philosoph in Wahrheit als Vertreter dieser oder jener Phi-

*

losophie zu bezeichnen ist, — und: gibt es wirklich eine solche Philosophie, die wahr ist, d. h. hier: wahr ist im Princip, und: ist diese Philosophie, wahr im Princip, die Philosophie des h. Thomas, des Engels der Schule: dann muß ich gestehen, daß die Sache der Verbreitung der Wahrheit in unserer Zeit noch lange nicht so brillant sich ansieht, als man uns glauben machen will. Im Gegentheil: es sieht dann noch sehr schlimm, sehr erbärmlich aus. Man nennt freilich allüberall — „Thomas," den „großen Thomas," das „große Genie des Thomas" — man nennt Thomas „den größten Philosophen," — „den größten Theologen," — man weiß nicht überfließend genug zu sein in Lobeserhebungen gegen den „Meister" und „Engel der Schule." Man überbietet sich wechselseitig in allerlei Phrasen und Turnüren, um das Lob des großen Helden der Wissenschaft am herrlichsten verkündigt, am besten gesungen zu haben. Und was geschieht bei alle dem? Was wird bei alle dem offenkundig oder heimlich versteckt proclamirt? Was ist die eigentliche Intention dieser riesigen Arbeiten, bei denen man fortwährend das „Loblied vom großen Meister" erschallen läßt in continuirlicher Textescitation? Höret und staunet — höret und staunet Ihr Alle, die Ihr die Demuth noch bewahrt habt im Reiche der Wissenschaft — höret und staunet Ihr Alle, die Ihr noch einen reinen und offenen Sinn bewahrt habt gegen die fein diplomatischen Künste der Dialectik, so daß Ihr noch nicht das Schwarze weiß, und das Weiße schwarz nennt — höret und staunet Ihr Alle, die Ihr nach beinahe zwei tausend Jahren der christkatholischen Wissenschaft nicht noch erst das Princip der Wissenschaft suchen wollt, — höret und staunet Ihr Alle, die Ihr Euch nicht weiser dünkt,

als die großen Herren der kirchlichen Wissenschaft durch wenigstens sechszehn Jahrhunderte hindurch, — höret und staunet: man geht an die Correctur des Princips! man geht im Princip an die Correctur des Engels der Schule d. h. des Repräsentanten der katholischen Wissenschaft! Und um das bewerkstelligen zu können, deckt man sich in feinster Wendung durch überfließendes Lob, das man dem „Engel der Schule“ spendet! Man bewillkommet, man herzelt, man küßt den großen Meister — und — schneidet ihm das Herz aus dem Leibe! Man reißt ihm den herrlichen Philosophenmantel ab, schneidet ihn in zahllose Stücke (Textescitationen) und läßt sich aus denselben nach neuester Pariser Mode die verhunzten Kleidungsstücke fabriziren, in denen man einherstolzirt. Dann ist man ein Mann des Fortschritts, — der Aufklärung, — der Unbefangenheit im Urtheil, — man ist ein Genie, — und bei alle dem ein — Thomist! — — Will man Beweise, wohl, so will ich die Besten der Freunde des h. Thomas auswählen, zwei von denjenigen, die sogar durch ihre Regel an die Bewahrung der Lehre des h. Thomas gebunden sind, und Einen, der jetzt ganz besonders den Deutschen die Augen zu blenden droht.

P. Rothenflur S. J. schreibt von Thomas: „Doctor angelicus non minus eruditionem, quam solidam doctrinam et scientificam methodum manifestat“ (Philos. 3. vol. p. 194.), — und, nachdem er an das „periculum empirismi“ (1. vol. p. X.) erinnert, um seine neue Erkenntnißtheorie zu empfehlen, nachdem er den Lockeanismus mit der Erkenntnißtheorie der Peripatetiker, des Thomas, verwechselt, schreibt er von dieser Theorie: „*refutata et funditus eversa prima sententia*

probemus, ideas non omnes a sensibus provenire" und flieht ins Lager der Hypothese (denn so nennt er's selbst: theoriam cognitionis, qualem propono, non ut absolute certam, sed ut unam ex hypothesibus, quibus origo cognitionum nostrarum explicari et pantheismo moderno abviari possit volo haberi" vol. 1. p. X.) von den eingebornen Ideen. Also: Thomas wird von dem Verfasser im Princip verläugnet! Wie dann aber noch die geläugnete (refutata et funditus eversa) Doctrin eine „solida" heißen soll, das mag fassen, wer es fassen kann. —

P. Chastel S. J. nennt Thomas „le plus noble représentant de cette epoque (le moyen âge) savante," — „le plus grand des theologiens," — „le plus celebre de tous," — „*notre* s. Docteur," citirt diesen seinen Lehrer continuirlich, und schreibt rücksichtlich des Princips: „on nous a souvent pressé de nous prononcer sur les idées innées; mais qui oserait decider une quaestion examinée, discutée par les penseurs de tous les siècles, constammant resolue en sens contraire par les plus grands genies? Qui donc se flatterait d'avoir plus de genie que tous les siècles ensemble? Ce n'est pas que nous n'éprouvions, comme tout le monde, une préférence, une inclination; mais nous croyons le *dissentiment* sur cette matière permis, légitime, inevitable même; et nous ne voyons pas, quelle conséquence immédiate il peut avoir pour la société ou pour la religion. Si nous osions dire toute notre pensée en face de ces opinions, de ces preuves et de ces autorités contraires, nous hasaderions un avis que l'on pourra regarder, si l'on veut, comme une quatrième opinion sur ce sujet. C'est

que ces trois origines, assignées à la pensée humaine, tout peut-être egalement possibles, sans qu'il nous soit jamais donné de savoir laquelle est la véritable" — (la „Valeur" ꝛc. ꝛc. p. 16.). Also: „Thomas wird im Princip verlassen; das Princip wird als dubiös erklärt, und bleibt vielleicht für immer unlösbar!" — Was die vorgeblichen „großen Genies" anbetrifft, die das Gegentheil von Thomas gelehrt haben, so werden wir bald darüber ein Weiteres sagen. Was aber „die Kühnheit" anbetrifft, diese Frage lösen zu wollen, so frage ich: hat denn Thomas, der diese Frage ganz entschieden, ohne das geringste Bedenken, mit der unerschütterlichsten Zuversicht gelöst, hat dieser Thomas geglaubt, „sich schmeicheln zu müssen, mehr Genie zu haben, als alle Jahrhunderte?" Kurz, der hochgepriesene Thomas ist vom Verfasser, wie offen vorliegt, im Princip als nicht stichhaltig erklärt! — Für P. Gratry muß ein eigener §. genommen werden.

§. 51.

P. Gratry, (Priester des Oratoriums in Paris) ist in Worten so überschwänglich an Lob gegen den Engel der Schule, daß man ein Buch voll Texte citiren könnte; das Loblied erklingt von Anfang bis zu Ende in dem Werke „connaissance de Dieu" und „la Logique": „saint Augustin et saint Thomas d'Aquin sout les plus grands des philosophes, dans le sens propre et précis du mot," — „l'admirable doctrine de saint Thomas d'Aquin" — „saint Thomas est aussi superieur à Platon en sciènce précise du monde intelligible que peuvent l'être, en astronomie, Képler et

Newton relativement à Pythagore: c'est toute la distance qu'il y a entre la conjecture et l'instinct du génie, d'un côté et de l'autre la science déployée et fixée. Je mets Platon bien haut, mais je vois saint Thomas d'Aquin aussi superieur à Platon, et plus encore, que notre sciènce du monde physique est supérieure à celle des Grecs" (und das will wahrlich viel sagen im Sinne Gratrys, des tüchtigen Schülers der polytechnischen Schule in Paris), — „mais il manque à saint Thomas d'Aquin d'être compris! Il y a en lui des hauteurs, des profondeurs, des précisions que l'intelligence contemporaine est loin de pouvoir soupconner, et que l'on comprendra peutêtre, dans quelques générations, si la philosophie se relève, si la sagesse reparait parmi nous" (Connaissance de Dieu vol. I. p. 327.). Das genüge aus dem continuirlichen Dithyrambus des P. Gratry. Und was geschieht nun? Höret und staunet: das ganze Bestreben Gratry's, in allen seinen Werken, geht dahin, zu zeigen, daß dem Leibnitz und Newton durch Erfindung des Infinitesimalcalcüls — und NB. dem P. Gratry, als Verbreiter desselben — jenes Lob gebührt, was er dem Thomas gegeben hat. Der Infinitesimalcalcül von Anfang bis zu Ende, das ist die Grundmelodie, welche Gratry singt, unter allerlei Variationen. Groß ist Aristoteles, groß Platon, größer Augustin, größer noch Thomas — aber Leibnitz, der Erfinder des Infinitesimalcalcüls, das ist jener Held des Tages, für den P. Gratry sich keine Phrasen in Worten mehr aufbewahrt hat, (weil er Alles dem Thomas gegeben), der deßhalb nun, nicht mit Worten, sondern mit der That als jener Mann hingestellt wird, der das hohe Geheimniß entdeckte, mit dem Alles abge-

schlossen ist im Princip! „Leibnitz, avec cette surabondante variété intellectuelle qui est la caractère de son genie, accepte toutes les demonstrations de l'existence de Dieu. Cependant il les retouche toutes, n'en trouvant aucune assez complétement développée" (Connaiss. vol. II. p. 77.), — „le grand titre de gloire de Leibnitz, titre immortel et des plus grands que l'esprit d'aucun homme ait jamais conquis, c'est un chapitre détaché d'un ouvrage qu'il méditait, et qu'il avait intitulé *de scientia infiniti.* Ce chapitre c'est la decouverte du calcul infinitesimal, le plus puissant levier qui ait jamais été donné à la pensée humaine pour soulever le monde" (ibid. p. 73.) — „Leibnitz a-t-il compris toute la portée metaphysique de sa de couverte? En a-t-il vu le rapport à la preuve de l'existence de Dieu? En a-t-il vu le rapport à la question theologique de l'amour de Dieu, du vrai et du faux mysticisme, debatue entre Bossuet et Fénelon? *Nous le croyons*" (ibid. p. 74.). Wirklich! Gratry glaubt es! „Credidi! propter quod locutus sum" — und Gratry spricht von diesem Helden in in einer Weise, daß Alles in den Schatten tritt, was vor Leibnitz gewesen ist.

Und was ist denn dies große Geheimniß, das entdeckt worden durch Leibnitz? Höret und staunet: P. Gratry sagt es und wiederholt es allüberall: die ganze Welt hat es immer gekannt! die ganze philosophische Welt hat es applicirt! Aristoteles wie Platon, Platon wie Augustinus, Augustinus, wie Thomas, Thomas wie Cartesius, dieser wie Newton, und dieser wie Leibnitz: Alle haben das Ding gekannt — Alle haben das Ding applicirt! Gratry beweist es durch Texte aller dieser

Männer! Es ist nichts anders als — die Induction! Das Uebergehen von dem Particulären zum Universellen, im Gegensatz zur Deduction, dem Fortgange aus dem Universellen. Das ist der Infinitesimalcalcül des Größten aller Großen, des unübertroffenen und unübertrefflichen Leibnitz! Die Findung des infinitum aus dem finitum! Alle haben, nach Gratry's fortwährendem Bekenntnisse, Alle haben das gewußt, Alle haben es sogar applicirt — und — wunderbar! Keiner hat es verstanden, als Leibnitz und „die großen Philosophen des XVII. Jahrhundert's" („le grand mouvement de l'esprit humain qui constitue le XVII. siècle!" — „l'admirable lumière du XVII. siècle" — Gratry). Aus dem finitum das infinitum zu finden, das ist die simple Sache, die doch dem großen Thomas den Hals und Kopf zerbricht, während der größte Leibnitz mit der Einfachheit und Leichtigkeit eines Genie's dieses Problem löst. Hören wir: „Nous prendrons Aristote exposé par s. Thomas d'Aquin, génie tout aussi vigoureux, mais beaucoup plus clair qu' Aristote. C'est une fortune que de trouver un tel introducteur. Saint Thomas d'Aquin tire ses preuves de l'ensemble des ouvrages d'Aristote, et il les résume ainsi dans sa Somme *contra Gentes*"; hier theilt nun Gratry aus Thomas Sum. c. Gentes lib. I. das 13. Capitel mit; und nun hören wir den Schluß des P. Gratry:" „Aristote l'essaie. C'est par cette voie qu'il cherche à etablir l'existence du premier mot moteur immobile, c'est-à-dire l'existence de Dieu. Il l'essaie; nous avons vu ses efforts pour prouver la première majeure, c'est à dire „„que tout ce qui se meut est mû par autre chose."" Mais ses arguments sur ce point sont si subtils et si dou-

teux, qu' Avicenne pretend que le raisonnement est faux; et que s. Thomas d'Aquin, qui trouve odieuse l'objection d'Avicenne *(ut Avicenna calumniatur)*, est cependant obligé d'avouer que l'argument repose sur une proposition conditionelle dont la condition pourrait être impossible ou contradictoire, comme celle-ci: Si un homme est une âne, il est une animal irraisonable *(si homo est asinus, est irrationalis)*. — Qui jugera? L'argument est-il bon? Je n'en sais rien, ne pouvant en comprendre toutes les parties. Est-il faux, à cause de la proposition conditionelle contradictoire? Je n'ose le dire; car, en algèbre même, on introduit et on calcule des *quantités imaginaires*, c'est-à-dire des impossibilités ou des contradictions. Ce que j'affirme c'est que ces syllogismes sont tout au moins inefficaces: la grande verité qu'ils contiennent, ils ne l'ont point trouvée; il ne la manifestent pas, et si, à la rigueur, ils la demontrent, c'est parce qu'ils enveloppent l'autre procédé de la raison. — Du reste, Aristote ne met jamais ses raisonnements en forme aussi scolastiquement que le fait ici saint Thomas" — („Connaissance ꝛc. ꝛc." vol. I. 152). — Da haben wir das Geständniß der Unsicherheit, der Spitzfindigkeit, der Schülerhaftigkeit des Thomas, des vielbesungenen großen Meisters! Gerade da, wo die ganze Macht des Genie's sich zeigen mußte, gerade da wackelt Thomas, tappt in schülerhaften Syllogismen umher, die dem P. Gratry ein mitleidiges Lächeln entlocken! —

§. 52.

Das Gesagte reicht schon hin, um meinen Beweis geführt zu haben. Da es aber den Anschein gewinnt,

daß sich die Deutschen, denen der philosophische Boden unter den Füßen überall wackelt, sich jetzt blenden lassen durch die schönen Phrasen des P. Gratry, und da wir eben von den eingebornen Ideen sprechen wollen: so müssen wir die Theorie des P. Gratry weiter verfolgen, um zu sehen, wie er den Thomas völlig, weil principiell, destruirt.

Nirgends sind die Peripatetiker sorgfältiger, als da, wo es sich um Principien handelt. Man hat sich hier stets die allergenaueste Rechenschaft gegeben. Man unterschied die principia essendi und cognoscendi. Man unterschied die principia cognoscendi und demonstrandi. Man unterschied die demonstratio als demonstratio *propter quid* und demonstratio *quia*. Man zeigte ganz scharf, wie weit die demonstratio *a priori* und *a posteriori* mit der demonstratio *propter quid* und *quia* zusammenfällt und wie weit nicht. Man unterschied zwischen der inventio und deductio, oder dem inductiven und deductiven Verfahren. Das Alles sind bei Tomas ausgemachte Sachen. Jeder Schüler der peripatetischen Schule kennt sie als das A B C der Philosophie. Ja, Gratry gesteht das Alles zu — und dennoch, „Keiner hat das zu würdigen gewußt, als die großen Philosophen des XVII. Jahrhunderts“ — und, nicht zu vergessen, der P. Gratry. Hören wir nochmals den Text, der in tausendfacher Wendung immer dieselbe Melodie ertönen läßt. Es wird uns dieser Text zugleich die ganze Sache exponiren: „Il faut savoir que la raison a deux procédés aussi rigoureux l'un que l'autre, le *syllogisme* et *l'induction*. Le syllogisme est assez connu; mais l'induction n'est pas ce vague procédé que l'on pense: c'est un procédé précis;

c'est le procédé **principal** de la raison, qui a été pratiqué de tout temps par tous les grands esprits aussi bien que par les plus humbles, *mais qui n'a été encore suffisamment analysée par aucun.* Nous essaierons en logique cette analyse. — Ces deux procédés peuvent encore se nommer procédé *syllogistique* et procédé *dialectique* (man merke sich das letzte Wort). Ils répondent à ce que Leibnitz appelait *logique de deduction* et *logique d'invention*, ou *partiè analytique*, et *partie inventive* de la Logique. Ils repondent aux deux natures d'esprits qui se recontrent parmi les hommes, et que l'on peut representer par Aristote et par Platon (man merke auf die vorhergehenden und nachfolgenden Worte.) Aristote les a nommés *syllogisme* et *induction* (hat sie also sehr wohl gekannt); Platon les nomme *syllogisme* et *dialectique. Le merite du XVII. siècle a été de mettre en évidence la rigueur vraiment mathematique du second procédé*, en le mettant en usage effectivement, comme le dit Leibnitz; ce qui s'est fait par les travaux de Descartes, de Malebranche et de Fénélon, et par la grande découverte de Leibnitz, l'invention du calcul infinitesimal: invention admirable qui consiste précisément à introduire en mathematiques le procédé principal de la raison. Ce procédé qui, en géométrie, s'élève à l'infini mathematique, s'élève aussi, en metaphysique, à l'Être infini qui est Dieu. Rigoureux comme la géométrie, il est en outre de beaucoup le plus simple et le plus rapide des deux procédés de la raison. Sa simplicité même et sa rapidité en ont jusqu'ici empêché l'analysé complète."

Worin besteht denn nun dieser wunderbare, von Leibnitz besonders, dann aber von den großen Helden-Philosophen des 17. Jahrhunderts überhaupt, wie Gratry behauptet, zu gangbarer Münze gewordene dialectische Erkenntnißproceß, das infinitum aus dem finitum zu finden? Gratry gibt die Sache ganz kurz und präcis: „il consiste, étant donné par l'expérence un degré quelconque d'être, de beauté de perfection, — ce qui est toujours donné dès qu'on est, qu'on voit, qu'on pense, — il consiste, disons-nous, à effacer immediatement, par la pensée, les limites de l'être borné et des qualités imparfaites qu'on possède ou qu'on voit, pour affirmer, *sans autre intermediaire* (man behalte diese Worte: „sans autre intermediaire," die ich, was im Text nicht der Fall ist, doppelt unterliniirt habe; wir werden bald sehen, warum) l'existence infinie de l'Être et de ses perfections correspondantes à celles qu'on voit." In diesen Paar Worten hat uns Gratry das ganze Geheimniß seiner Theorie gegeben — und — merkwürdiger Weise! auch zugleich das ganze Nicht-Geheimniß seines Fehlsprungs blos gestellt. „Sans autre intermediaire": da liegt der radicale Fehler. Mit anderen Worten sagt also Gratry: nachdem wir in der Idee das infinitum gebildet, behaupten wir blindlings die wirkliche Existenz desselben, und kümmern uns weiter nicht um den Beweis (demonstratio), und in dieser Weise umgehen wir das Odiöse und Scholastische des Syllogismus, welches oben dem Thomas in so schülerhafter Weise vorgeworfen wurde. Hätte P. Gratry, nachdem ihm das oben citirte 13. Cap. der Summa contra Gentes so unbehaglich bekommen war, die ersten Worte des unmittelbar folgenden Capitels

gelesen: „*Ostenso* (d. h. demonstratio per syllogismum") igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, opportet ejus conditiones investigare. Est autem via *remotionis* utendum" etc. — so würden vielleicht die sorglosen Gedanken ernsthafter geworden sein, wenn auch nichts Anderes in die Gedanken gekommen wäre, als dieses: „Sollte denn der große Thomas, das Genie, welches ich überall so hochachte und bewundere, die von mir vorgelegte, einfache, ja über alle Maaßen einfache Sache nicht bemerkt haben, und so ganz gedankenlos sich in dem obigen 13. Cap. mit den Syllogismen des Aristoteles geplagt haben, deren Stichhaltigkeit ich vollends in Abrede stelle?" — Doch, hören wir erst Weiteres über das „einfache Wunderkind" des P. Gratry und der Philosophen des 17. Jahrhunderts. Gratry's Text fährt also fort: „assurement le procédé est simple; chacun peut l'employer, et les moindres esprits, sur certains points, y vont aussi vite que les autres; mais il est rigoureux. C'est ce qui est aujourd'hui demontré par les travaux du XVII. siècle, analysés et comparés (nur der „Größte von Allen" — „le plus grand de tous" — der große Thomas hat das Ding nicht begreifen können). Ce procédé n'est pas seulement applicable à la démonstration de l'existence de Dieu, mais il monte en toute chose, aux principes, aux idées (richtig: geht überall ins Ideale); et, comme l'ont dit plusieurs philosophes (ohne Bedeutung) qui seront cités en leur lieu, c'est un procédé universel d'invention (d. h. der Erfindung von Hirngespinnsten). Absolument distinct du syllogisme, il est tout aussi rigoureux" (distinguo: in genere simplicis perceptionis, concedo; in genere judicii et de-

monstrationis: nego totaliter) „seul il donne les majeures qu'emploie le syllogisme." Und woher wird denn die minor subsumta, welche die concrete Subsistenz betrifft genommen, um dann demonstriren zu können? Die major allein demonstrirt nicht. Man sieht, Gratry ist sich durchaus nicht klar geworden über das Verhältniß der Induction und Deduction, so wenig als über die Demonstration. Daher kommt er auf den unsinnigen Gedanken, von zwei Demonstrationen zu sprechen, während die ganze logische Welt nur Eine Demonstration kennt. Die Induction, insofern darunter etwas Anderes, als die simplex perceptio et intelligentia indivisibilium et veritatum universalium (dignitates) verstanden werden soll, ist nichts, als ein strickter Syllogismus, und nur deßhalb eine riguröse Demonstration. Wehe der Wissenschaft, wenn der Syllogismus bei Seite geschoben wird! Wir werden das an P. Gratry in ganz ecclatanter Weise sofort sehen.

§. 53.

Es wird blos des weitern Textes bedürfen, um die schließlich des vorigen §. ausgesprochene Behauptung zu rechtfertigen. Gratry schreibt unmittelbar weiter: „Ce procédé, tout comme le syllogisme (also sind die vorhercitirten Worte „absolument distinct du syllogisme" doch nur „in sensu accomodo" zu nehmen!) peut s'appuyer ou sur une abstraction, ou sur un fait, sur une idée ou une réalité, sur une conception *a priori*, vraie ou fausse, ou sur une experience (man beachte: die „Idee," welche hierzwischen aufgezählt worden, muß, bei Anwendung des Gratry'schen Infinitesimalcalcüls auf Gott, eine angeborne Gottesidee sein, wenn er will

aus dem logischen Abstractum herauskommen. Es wird sich bald zeigen; man sehe nur dem folgenden Text scharf ins Auge). „Si le syllogisme s'appuie sur un simple possible, qui n'est pas, sur une chimère, ou bien sur une contradiction, qui ne peut être, ses deductions seront de la nature du principe; il deduira une serie de possibles qui ne sont pas, ou bien une série de chimères, ou bien une série de contradictoires, tôt ou tard terminée par l'absurde explicite, c'est-a-dire par la contradiction mise en évidence. Mais, s'il s'appuie sur une donnée réelle tirée de la nature des choses, comme par exemple sur la loi de Newton, toutes les deductions qu'il en tire sont vraies, réelles et existantes dans la nature des choses (herrlich hat hier P. Gratry eigenhändig das Todesurtheil seiner Theorie niedergeschrieben! Wie das Fundament — la première donnée- so ist das darauf Aufgebaute! Nur merke man sich, daß der Vergleich des Vorhergehenden mit dem Nachfolgenden nicht exact ist; denn: „conclusio sequitur debiliorem partem;" es kommt auf die propositio minor s. subsumta an bei der conclusio. Uebrigens will ich den Vergleich gelten lassen, weil, wenn die minor subsumta als Effect eine contingente Realität ist, von ihr dasselbe gilt, was von der major: habet rationem principii." Ist die Wirklichkeit dieser contingenten Realität (Effect) unerschütterlich sicher: so ist auch die Conclusion eben so sicher gestellt!). Or, il en est *exactement* (ich unterliniire dieses Wort mit Bezug auf die vorhergehende Zwischenbemerkung) de même pour l'autre procédé. Qu'on prenne pour point de départ un pur possible qui n'est pas, ou bien un énoncé contradictoire, ou bien encore, comme

le dit Descartes, *une conception venant du néant,* qui n'est pas et ne peut pas être, l'afirmation obtenue par le procédé dialectique sera une simple possibilité, ou une chimère, ou une contradiction. Mais, s'il s'appuie sur une donnée expérimentale, sur une realité, sur quelque qualité réelle et positive existant dans les choses, alors ses résultat seront aussi réels que le point de depart, aussi réels que ceux du syllogisme (und warum das? warum eben so wirklich? Antwort: weil der ganze Proceß, insofern er zur Wirklichkeit vordringt, nichts Anderes ist, als ein simpler Syllogismus! Da sieht man, warum ich den Vergleich angenommen habe).

„Si, par exemple, il s'appuyait, comme dans certaines theories allemandes, sur *l'idée du non-être,* il affirmerait, comme le font les Allemands, *un non-être absolu* et toutes les absurdités qui en sortent; il n'obtiendrait ainsi évidemment qu'une chimère et un monstre; mais, s'il s'appuie sur quelque conception del'être, conception qui evidemment est possible, il affirme un Être infini comme possible (man fasse die Worte); s'il y joint, de plus, (da ist der Wald mit lauter Bäumen und obendrein allerlei Art von Bäumen!) l'expérience d'un être réel quelconque actuellement existant, il conclut („conclut“: es wird auch nicht übel sein, sich das Wort zu merken, weil es an die „conclusio“ erinnert) à l'Être infini, non plus seulement comme possible, mais comme réellement et actuellement existant. (Das ist ein Hegel'scher Sophistenstreich!) Ich unterscheide und zwar nach allen Seiten hin: 1) zuvörderst ist der Ausdruck „conclut“ — äquivok. Offenbar soll es so viel heißen, als „transire;“ und dann un=

terscheide ich so: entweder ist dieses „transire“ ein solches per abstractionem, also per simplicem perceptionem,— oder es ist ein transire per conclusionem, in sensu stricto. Im ersteren Falle ist es ein unmittelbares; im zweiten ein mittelbares. In diesem zweiten Falle sind wir im Syllogismus, haben ein tertium comperationis zu Hülfe gerufen, haben Zwischenglieder und Zwischensätze gebraucht, haben den Satz: „non datur effectus sine caussa,“ den Satz: „quidquid est in effectu, debet esse eminentiori modo in caussa“ applicirt und so den Uebergang gewonnen. Im ersteren, das ist, im Falle der einfachen Abstraction, muß ich in eodem genere rerum bleiben, worin ich die Abstraction angefangen habe, oder ich falle, wenn ich sogar von der Wirklichkeit, von der Realität abstrahiren will, ins Nichts d. h. ich bekomme das Hegel'sche Absolute. Bleibe ich aber in der Wirklichkeit des gegebenen, nämlich des finitum, so bekomme ich entweder eine Absurdität, nämlich ein „unendliches Endliche“ — oder ich bekomme ein „Unendliches in potentia,“ nicht aber ein „actu Unendliches.“ Aber auch diese Wirklichkeit der Potenz würde ich — in eodem via abstractionis — nicht festhalten können, sondern absolutnothwendig dem Hegel'schen Nichts anheimfallen, wenn ich mich nicht will zum Syllogismus treiben lassen, der mich in andere Regionen führt, in denen die endliche Wirklichkeit, als in ihrer Ursache, bewahrheitet wird.

Ich unterscheide 2) also: die Wirklichkeit des gegebenen Endlichen (finitum) ist ein äquivoker Ausdruck: entweder nämlich soll damit bezeichnet sein die caussa essentialis intrinseca des subsistirenden Endlichen, oder die caussa efficiens extrinseca. Daß diese caussa efficiens

extrinseca zugleich eine intrinseca ist, insofern damit der contactus virtutis gemeint ist, versteht sich von selbst. Nun ist aber der Uebergang vom finitum zum infinitum in uno genere caussae offenbar etwas ganz Anderes, als der Uebergang ad aliud genus caussae, oder kurz: die Abstraction ist ganz etwas Anderes, als der Uebergang per viam caussalitatis, d. h. der Uebergang vom effectus zur caussa efficiens. Wollte ich aber in genere caussarum efficientium durch Abstraction von dem finitum zum infinitum gelangen, so würde derselbe Proceß sich wiederholen, den ich beschrieben; ich würde aber entweder zu einer series infinita kommen oder ins Hegel'sche Nichts verfallen.

Ich unterscheide 3) das von dem gegebenen finitum durch dialectische Fortbewegung hergenommene infinitum ist ein infinitum *proportionis*, nicht aber schon ein infinitum *intensionis*. Gott aber ist das infinitum *intensive*, und es ist gar keine *proportio* zwischen Gott und der Creatur. Das infinitum proportionis bleibt immer infra eandem speciem, nach dem Satze: *species ipsa* non admittit plus et minus. Folglich weiterhin: das gefundene infinitum bleibt ein Wirkliches in sensu *univoco*, da doch die Wirklichkeit der Creatur nur in sensu analogo zur göttlichen Wirklichkeit eine solche ist.

Ich unterscheide 4) das „conclut" des P. Gratry, nämlich der dialectische Uebergang von dem finitum zum infinitum ist entweder ein intuitives oder ein discursives. Ein mittleres gibt es hier nicht. Ist es ein intuitives, so ist es das Schauen in der eingebornen Idee Gottes; ist es ein Discursives, so ist es ein Erkennen per syllogismum. Letzteres soll es nicht sein; also bleibt nur das Erstere übrig, wenn überhaupt ein vernünftiger Sinn übrig bleiben soll.

Endlich antworte ich auf das ganze Gratry'sche Räsonnement in cumulo Folgendes: in dem dialectischen Proceß des P. Gratry ist nicht Ein Act, sondern sind Zwei ganz verschiedene Acte vorhanden. Der Eine Act ist baarweg nichts Anderes, als ein simples Abstractionsverfahren, und damit bleibe ich stets in genere simplicis perceptionis d. h. in der abstracten Vorstellung. Das ganze Infinitesimalverfahren, die Gratry'sche logica inventionis oder kurz die „Induction" ist nichts, baarweg nichts, als diese Eine Thätigkeit, die der Abstraction, die der simplex perceptio. Der Andere Act aber, der actus componendi et dividendi, wie Thomas es nennt, ist bei Gratry ein ganz blindes Urtheil, wodurch diese dialectische Taschspielerkunst mir vormachen will, daß das real Gedachte, auch real existirte, und da ist stets mit einem: quod *est* demonstrandum zu antworten. Wenn Thomas zwischen den beiden Acten des Intellects 1) der simplex apprehensio und 2) der compositio et divisio unterscheidet, so muß man dies Letztere, den actus componendi et dividendi, als judicium, nicht verwechseln mit der enunciatio, die auch in forma judicii gegeben wird, aber doch nur der simplex apprehensio angehört. Die compositio definitionis cum definito ist ganz etwas Anderes, als die compositio subjecti cum praedicato. Letzteres ist die enunciatio als solche, abgesehen von der Uebereinstimmung meines Begriffs mit der objectiven Wahrheit. Dieses judicium in Bezug auf die wirkliche Existenz Gottes ist aber nicht ein per se notum, sondern eben ein demonstrandum, folglich obendrein ein judicium als conclusio, folglich eine Folge aus Zwei Prämissen, nicht aber aus Einer, welches Letztere immer eine Absurdität ist, so oft kein

analytisches Urtheil vorhanden, das ein per se notum ist. Nun sei der oben abgebrochene Text zu Ende geführt, damit der Leser Alles habe: „Et ces affirmations, qui passent du réel fini au réel infini, sont toujours vraies, parce qu'en métaphysique comme en géométrie, tout fini positif a son infini correspondant. On peut toujours affirmer infiniment l'existence de toute qualité réelle et positive, mais finie, qu'on voit. L'affirmation est toujours vraie, en Dieu (in Gott? ich weiß ja noch nichts von Gott! Man supponirt blindlings, was erst zu beweisen ist.) C'est parce qu'en metaphysique comme en géométrie, ainsi que l'observe Leibnitz, *les règles du fini réussissent toujours dans l'infini, et reciproquement.*" („Connaissance etc." vol. I. p. 64.).

§. 54.

Sehen wir nun, wie P. Gratry, offenbar die Klemme spürend, worin er sich mit den Philosophen des 17. Jahrhunderts verrannt hat, sich aus der Noth helfen will. Die Sache ist so frappant, daß dies allein hinreichen wird, um die faulen Fische zu erkennen, die hinter der Gratry'schen Dialectik stecken. Der Grund, warum die von P. Gratry dargestellte Sache, trotz dem, daß sie so wahr als klar in sich selbst sein soll, doch nicht eingesehen wird, soll nicht im Intellect, sondern im Willen, im freien Willen, in der moralischen Situation des ganzen Menschen liegen! Ecce homo! Lesen wir den Text: „Il y a une contrainte logique, qui peut forcer un homme quelconque à voir une consequence dans un principe (gut, daß das doch eingesehen wird; dann läßt sich Alles hoffen); mais tous, on le comprend, n'ont pas néces-

sairement *l'invention, tous n'ont l'élan dialectique* (hört!): il n'y a pas de contrainte intellectuelle possible sur ce point. L'intelligence peut perdre ou retrouver sa force d'élan vers l'infini. Cela dépend du ressort de l'âme et de la liberté morale, cet élan étant à la fois et indissolublement intellectuel et moral, et ne pouvant être qu'un mouvement de totalité de l'âme humaine. Le mouvement intellectuel vers l'infini est toujours vrai, toujours possible, dès que l'homme est doué de raison; mais, de fait, il ne s'exécute pas dans l'âme sans le mouvement moral correspondant. Voilà pourquoi les âmes malades ne l'opèrent point, lors même que la parole d'autrui l'affirme et l'exécute en leur présence. Une deduction présentée du dehors ne se comprend pas toujours par un esprit peu développé; mais un autre moment, un moment d'attention la lui fera comprendre. Le passage dialectique du fini à l'infini se méconnait plus fréquemment encore par les esprits malades ou faibles. Un moment de plus vive attention ne suffit pas: il faut une guérison et un changement moral. Ce fait, trop peu remarqué, est capital. Il touche au lien et au rapport de la logique et de la morale, de l'intelligence et de la volonte, de la raison et de la liberté. Il y a entre la raison et la liberte un lien, cela n'est pas contestable: il y a des jugements qui sont libres" (ibid. p. 66.). Das genügt. Wir sehen hier, daß P. Gratry das Verhältniß des Intellects zum Willen und dieses zu jenem schlecht darstellt und die Abhängigkeit miskennt. Thomas lehrt: „Voluntas movet intellectum et omnes facultates quoad actum exercitii; sed intellectus mo-

vet voluntatem quoad actum specificationis." Die nähere Antwort gibt Thomas weitläufig 1 Dd. q. 3. a. 4., die Sache dürfte so ziemlich bekannt sein. Auf den Satz: „il y a des jugements qui sont libres" antwortete ich: distinguo: in *necessariis*, nego; in *probabilibus*, concedo. Der Intellect als solcher hat mit der Freiheit nichts zu schaffen; „scientia non est, nisi de necessariis." Das dialectische Disputiren über „probabilia" geht uns nichts an. So sehr ich es zu schätzen weiß, daß P. Gratry die Wissenschaft beleben will durch Frömmigkeit, so sehr muß ich doch meine Indignation gegen alle sogenannte Pietät ausdrücken, die nicht auf dem Intellecte beruht. Wehe, wenn der Intellect, der gesunde Verstand das Herz nicht regiert! Wehe, wenn in der Logik das Herz entscheidet! Wenn anders kein Leben in die Logik zu bringen und keine Liebe zur Logik beizubringen, dann fallen wir, früher oder später, dem Pietismus, dem blinden Enthusiasmus, dem Rigorismus und Jansenismus anheim. Dann wankt Alles! „Qui bene distinguit, bene docet"! Was soll in der Logik das: „se purifier," — „se régénérer," — „se saintifier," — „développer en soi le sens divin," „l'instinct divin," — „le mouvement de l'âme du fini vers l'infini," „l'élan intellectuell et moral," — „pressentiments du coeur," — „enivrements du nectar idéal!" Das sind „rêves dorés de l'enfance!" Die Logik mit Gott anfangen, das ist ein äquivoker Ausdruck. Es wird unnöthig sein, den Deutschen diese Zweideutigkeit zu expliciren. Gewiß, wir wollen mit Gott anfangen und mit Gott fortfahren und mit Gott aufhören. „Omnia in ipso, per ipsum et cum ipso." Wir wollen Frömmigkeit, aus ganzem Herzensgrund,

aber eine solide; wir wollen Begeisterung, ja den höchsten Schwung des gotterfüllten Geistes und Herzens, aber eine Begeisterung, die ihre Ruhe und Besonnenheit nicht verliert, einen Schwung der Liebe, der auf Ueberzeugung ruht, nicht aber auf poetischer Rhetorik, welche ein vages Gefühl beherrscht. Solche Träumereien des Enthusiasmus sind eine wackelnde Sonntagspolitik, die am nahen Montag schon sich ändert. Wenn diese Gratry'sche d. i. Platonische, Cartesianische, Leibnitzische, Hegel'sche Dialectik den Deutschen heutzu Tage abermals imponirt und gefällt — wohl, dann habe ich den Beweis, daß man „Rückschritt liebt, wenn's die Mode will."

Ehe ich nun zu dem Folgenden über die eingebornen Ideen zu Sagende übergehe, will ich einen Text aus Gratrys Lehre hersetzen, woraus man sieht, wie P. Gratry die Lehre von den eingebornen Ideen verstanden wissen will, und daß er im Princip die Lehre des Thomas destruirt. „Ce procédé (d. i. nämlich: „le souverain procédé de la raison, celui qui donne la science; un procédé qui mène, à partir de toute chose à l'infini, à Dieu) mène à Dieu, parce qu'il part de Dieu, c'est à dire du *sens divin* en nous, et d'un degré quelconque *de foi en l'object infini de ce sens*; et il y mène, en se servant de choses finies, l'âme et la nature, comme signes et comme images pour expliquer ce sens *obscur* de l'infini que Dieu nous donne par son contact" (Logique, vol. II. p. 419). Kürzer und conciser hätte P. Gratry seine Doctrin nicht fassen können. Das „ausgehen von einem irgend beliebigen finitum" ist also nicht riguros gemeint; wir gehen mit dem Infinitesimalcalcül, nach dem gegebenen Texte vor

Gott aus („il part de Dieu"). Sonst wäre ja auch, so lange wir im Gratryschen Proceß bleiben und nicht zum Syllogismus übergehen, Alles radical und total verloren. Das Ausgehen von den beliebigen gegebenen „res finitae" — „une donnée quelconque limitée" — ist nur insofern vorhanden, als wir in den endlichen Dingen „Zeichen und Bilder" — „signes et images" — des Unendlichen entdecken. Aber im Grunde ist der Proceß der, daß die Idee Gottes in uns als finitum d. h. dunkel, obscur, nicht deutlich — ist, und daß wir allmählig weiter vordringen zur Idee als infinitum d. h. den unendlichen Inhalt deutlich, distinct fassen lernen. Denn, wenn dieser „sens divin" — „instinct divin" die Idee Gottes nicht, wenigst im unentwickelten Zustande, in sich enthält, so sind die Worte „partir de Dieu" eitel Floskelwerk. Freilich weiß P. Gratry selbst nicht recht, wie die Sache benannt werden soll. Denn er sagt: man könne diesen „göttlichen Sinn", „göttlichen Instinct," den „Sinn für's Unendliche" auch „sens droit" nennen, oder kurz die „raison." Also die Sache ist im Princip, gerade im innersten Princip nicht klar, und nicht nur nicht klar, sondern völlig unbestimmt, ja sich widersprechend. Denn: „von Gott ausgehen" und blos vom „Vermögen für die Wahrheit" ausgehen, das sind sich widersprechende Dinge. Wir werden gleich sehen, daß es dem Cartesius gerade so erging mit seinen eingebornen und nichteingebornen Ideen. Nach Gratryscher Dialectik fängt alle Welt mit Gott an, die mit dem Suchen der Wahrheit anfängt. Denn: Gott ist die Wahrheit! Es ist also die notio distincta mit der notio confusa nicht blos, sondern noch obendrein auch das principium cognoscendi mit dem principium essendi verwechselt.

So viel steht fest: P. Gratry bekämpft im Princip den h. Thomas. Und ich füge noch hinzu: auch in allen anderen Sachen ist P. Gratry durchaus kein Thomist; hat nichts gemein mit der peripatetischen Schule. In allen seinen Werken erscheint er als platonischer Dialectiker, und steht so sehr den Scholastikern feindlich gegenüber, daß derjenige, welcher die Sache nicht versteht, der ärgste Feind des Syllogismus wird. Zwar zeigt Gratry in seiner Logik, daß er die Lehre vom Syllogismus sehr wohl kennt; aber auch nur, um dies zu zeigen, weil er durch seinen principiellen Standpunct in dem Infinitesimalcalcül nur der nichtsyllogistischen Dialectik factisch, wie theoretisch, das Wort redet. Wehe aber der Wissenschaft, wenn der Syllogismus über Bord geworfen, oder auch nur gering geachtet wird! Wir mögen so frei reden, wie immer wir wollen; wir mögen in Enthymemen, oder in großartigen Kettenschlüssen reden; ja, wir mögen nur einen einzigen Satz vorbringen, sei's die conclusio, sei's die propositio major, sei's die propositio minor — wir mögen rednerisch ganze Reihen von Zwischensätzen auslassen; wir mögen in körniger, kräftiger, schwungreicher Sprache reden: Alles das will ich gut heißen und loben. Aber wehe, wenn in Allem diesem der Syllogismus nicht herrscht! Wehe, wenn dieser nicht überall so zu Grunde liegt, nicht so von Anfang bis zu Ende implicite intendirt ist, daß es nur der Attention bedarf, um ihn herauszufinden! Dann sind wir verloren! Dann ist der Tod in der Wissenschaft eingetreten, oder, wenn nicht der Tod, dann sicher die Revolution der rothesten Republicaner, die Träumereien der Pietisten, die Sophistik der Sycophanten! Also: man bringe Rhetorik auf die Tribüne, aber nicht ohne Logik! Man hand-

habe die Logik in der Schule und in der Wissenschaft, aber nicht ohne Rhetorik! Man thue das Eine, ohne das Andere zu unterlassen! — Was es heißen soll, daß die Wissenschaft practisch werde, daß sie geistvoll und belebend werde, darüber vergleiche die Anmerkung S. 372. dieser Schrift. Nur die Wahrheit wird begeistern, beleben, weil nur „die Wahrheit frei machen wird“ („veritas liberabit vos“ Joh. 8.), frei machend vom Irrthume. Mit frommen ascetischen Reflexionen und Applicationen in zahlreichen Analogien ist die Sache der Begeisterung und Belebung nicht abgethan. Auch die Irrthümer sind geeignet, fromme ascetische Reflexionen und Applicationen zuzulassen, und das in sehr hohem, excentrischen Grade, wie das die Jansenisten und Andere bewiesen haben. Als Beweis, wie man die einfachsten Sachen misbrauchen kann, diene folgender Text von P. Gratry: „quant à la vue des vérités necessaires et axiomatiques, c'est *une certaine vue de Dieu*“ (Logique, vol. I. p. 29). Gratry fügt hinzu: „il n' y a pas un philosophe qui ne sache cela“ und meint dann: Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Anselmus, Bonaventura, Descartes, Thomasin, Malebranche, Bossuet, Fenelon hätten alle dasselbe gelehrt! Man sieht, daß P. Gratry den Hegel studirt hat: auch nach Hegel „haben alle Philosophen (und Nichtphilosophen) Recht, auch die Sophisten haben Recht, denn es gibt keinen Irrthum, weil auch das Nichts — Etwas, und der Irrthum — Wahrheit ist.“ *)

§. 55.

Was nun den Tractat über die „eingebornen Ideen“ betrifft, so muß derselbe in zwei Abschnitte getheilt wer-

*) Wollte man mir, gegen meine ernste Censur der Gratry'schen

den: 1) historischer Nachweis rücksichtlich der Zahl, Größe und Autorität ihrer Vertreter; 2) die rationelle Widerlegung dieser Theorie.

Unter Berufung auf das bisher Exponirte, so wie mit Hinweisung auf meine „Schule ꝛc. ꝛc. I. B. und V. B. §. 9. und 10. fasse ich für jetzt und hier die Antwort für beide Fragen kurz in zwei §§. Stellt sich die Nothwendigkeit heraus, die Sache weitläufiger, in Einzelne gehend, zu behandeln, so werde ich ihr ein eigenes Supplement widmen.

§. 56.

Also erstens, die eingebornen Ideen historisch: hier steht die Sache so: 1) Unter den Vätern der Kirche ist auch nicht ein einziger, der simpliciter, nude et explicite die eingebornen Ideen lehrte. Man mag noch so sehr darauf bestehen, wie man gewöhnlich thut, daß die Väter getheilt gewesen wären zwischen Platon und

---

Doctrin, das „Schreiben des h. Vaters an P. Gratry“ hervorbringen, so ist zu antworten: 1) das sehr kurze Schreiben sagt ausdrücklich: „**nihil quidpiam de illo opere: „connaissance de Dieu** ꝛc. ꝛc.“ **adhuc degustare potuimus**“; 2) diese Schreiben, worin der h. Vater die „apostolische Benediction“ ertheilt, um die derselbe gebeten wird bei Ueberreichung zahlloser Bücher, sind keine „Approbation“ der Doctrin dieser Bücher, es sei denn, daß solches ausdrücklich erwähnt wird; 3) wer in Rom gewesen und die Sache kennt, der weiß, was diese „apostolische Benediction,“ zu bedeuten hat; 4) die Betheurung Gratry's, dem Thomas, Augustinus und allen Vätern anzuhangen, nicht aber Neuigkeiten zu geben, die Relation durch hohe Prälaten über die ausgezeichnete gute Meinung des Verf. u. s. w. reichte hin, um die „apostolische Benediction“ zu bekommen.

Augustinus, oder daß sie nach der einen oder nach der anderen Seite dieser beiden philosophischen Systeme mehr oder weniger sich hingeneigt hätten, nachdem sie das Unwahre und Unchristliche auf beiden Seiten entfernt: meine Thesis, daß „kein einziger simpliciter, nude et explicite die eingebornen Ideen gelehrt," bleibt in voller Kraft. Rücksichtlich derjenigen Stellen in einigen Vätern, wo diese gewissermaßen oder geradezu von einem eingebornen Gottesbewußtsein sprechen oder zu sprechen scheinen, ist zu antworten: daß an anderen Stellen dieselben Väter sich deutlicher erklären, was sie eigentlich meinen, und daß selbst diese anscheinend gegnerischen Stellen ganz gut, wie selbst Tournely, sonst Vertheidiger der eingebornen Ideen, gesteht, in dem Sinne erklärt werden können (und diese Erklärung ist gerade zu die sententia communior), in welchem Sinne Thomas von den Principien sagt: „sunt nobis innata," wie wir gesehen haben. Die Erkenntniß Gottes aus der Creatur („ex visibilibus invisibilia cognoscuntur" Paul.), welche die Väter mit Paulus anführen als stichhaltige Demonstration, ist für Jedermann, so weit Noth thut, so leicht, so natürlich, ergibt sich so sehr von selbst, sobald die menschliche Entwickelung des Kindes so weit ist, daß der Intellect actualisirt werden kann, daß man mit vollem Rechte von ihr dasselbe sagen kann, was Thomas von den Principien sagt: „sunt nobis naturaliter nota — sunt nobis *(in hoc sensu)* innata."

2) Die ganze Scholastik ist simpliciter, nude et explicite gegen die eingebornen Ideen aufgetreten. Wollte man den h. Anselmus wegen seines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes anführen, so antworte ich hier kurz: der Beweis: „id, quo majus cogitari

non potest, esse re ipsa" (lib. apolog. contra Gaunilonem c. I.) betrifft nicht direct die „eingeborne Idee," und Anselm fängt den Beweis in seinem Proslogium (c. II.) nicht mit einer „eingebornen Idee" an, sondern mit den Worten: „*et quidem credimus,* te (Deum) esse aliquid, quod nihil majus cogitari potest."

3) Die Hypothese, die Lehre von den eingebornen Ideen beginnt mit Cartesius, mit Leibnitz, kurz mit der neuen Schule, zieht sich durch die ganze neuere Zeit bis zur Stunde in mannigfacher Wendung und Fassung, hindurch, aber ohne irgend welche Einheit der Uebereinstimmung in der Art der Fassung dieses Eingeborenseins. Beachten wir Letzteres. Die Einen nehmen distincte eingeborne Ideen an, die Anderen confuse, dunkele. So ging die Sache von Cartesius bis auf Kant wankend und wackelnd voran. —

Was nun den Vater der neuen Schule, den Revolutionär gegen die Scholastik, Cartesius, anbetrifft, so sagt freilich der Eine: nein, er nahm keine eingeborne Ideen an; der Andere: ja, er nahm sie wirklich an. Wie sieht es damit aus? Ganz einfach also: das eine Mal theilt Cartesius die Ideen ein in „ideae adventitiae, factitiae und innatae." Das andere Mal (med. 3.): „fortasse etiam omnes adventitias possunt putari, vel omnes innatas vel omnes factas; *nondum enim veram illarum originem clare perspexi.*" Endlich an einer anderen Stelle (cp. 29. tom. I.) leugnet er rundweg die eingebornen Ideen ab und behauptet, er habe unter „eingebornen Ideen" nie etwas Anderes verstanden, als daß wir von Natur aus die Fähigkeit haben, wodurch wir Gott erkennen. Ob man sich nun unter diesem „Vermögen, Gott zu erkennen" etwas An=

deres denken soll, als die Vernunft d. h. das Vermögen, die Wahrheit überhaupt zu erkennen, das sagt uns auch der allerneueste Cartesianer, P. Gratry, nicht. Denn dieser, der gerade zu sagt, er stimme mit Cartesius, oder Cartesius mit ihm, im Princip überein, nennt jenes Vermögen, wie wir gesehen, „l'instinct divin, le sens divin, le sens pour l'infini, le sens droit, la raison, l'élan vers l'infini." Man distinguirt also zwischen dem Intellect als facultas veritatis in genere und dem Intellect als facultas veritatis in specie, i. e. relate ad Deum. Gut, daß es nicht heißt: qui distinguit, bene docet, sondern: qui *bene* distinguit, bene docet. Wenn das Genie einer Seits darin besteht, distinguiren zu verstehen, so besteht anderer Seits das Genie auch darin, zu sehen, wo aufgehört werden muß mit dem Distinguiren. — Die Sache muß doch, trotz der letzten brieflichen Versicherung des Cartesius, zweifelhaft sein: denn die Cartesianer gelten bis zur Stunde in Frankreich für die Vertheidiger der eingebornen Ideen, sei's auch nur, daß die Annahme einer einzigen, (welche immer auch, ob die der „Wahrheit," die des „Vollkommenen," die „Gottes" selbst) hinreiche.

In Deutschland haben wir währenddeß die Leibnitz-Wolf'sche Schule mit den eingebornen Ideen d. h. die Monaden, in denen der ganze folgende Entwickelungsproceß wie im Keime schon vorhanden, verborgen liegt. Die Ideen sind darnach in der Seele noch nicht sofort als distincte und deutliche, sondern in einem dunkeln, unentwickelten, confusen, keimartigen Zustande, wie Leibnitz selbst es explicirte.

Die Kant'sche Vielheit der „Ideen a priori" in der reinen Vernunft (die Idee des absoluten S e i n ' s,

des absoluten Grundes, und der absoluten Einheit) war den weiter strebenden neuesten deutschen Philosophen lästig und unwissenschaftlich genug, um die Sache ganz über Bord zu werfen. Was folgt denn von nun an als wissenschaftliche Mode? das „Selbstbewußtsein" — das „Ich." Das Ich „schaut sich," das Ich „producirt sich," das Ich „erfaßt sich," aus dem Ich „erklärt sich Alles," vom Ich aus „begreift sich Alles": wer diese „Ich=Philosophie" als eingeborne Idee nehmen will, mag's thun; wer's nicht will, mag's lassen. Es ist und bleibt das „sich seiner selbst bewußte Ich," das, man weiß nicht wie, zu seiner Intuition kommt, die mit der „eingebornen Idee" auf gleicher Linie, auf gleichem Boden steht. In diesem Terrain haben wir die Helden: Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Günther.

Da liegt die ganze neue Geschichte in ihrem Haupt=Character vor. Nun erinnere man sich an die oben mitgetheilten Worte des P. Chastel S. J.: „on nous a souvent pressé de nous prononcer sur les idées innées; mais qui oserait décider une question examinée, discutée par les penseurs de tous les siècles, et constamment résolue en sens contraire par les plus grands génies?" Das sind gedankenlos hingeworfene Worte. „Tous les siècles" d. h. durch alle Jahrhunderte, drei im Ganzen, seit der sogenannten Reformation und gleichzeitigen Revolution gegen das einheitlich entschiedene ganze Alterthum! „Les plus grands génies" d. h. Genie's, deren Systeme längst verschollene Sachen sind; Genie's, deren Namen einen odiösen Klang haben; Genie's, von denen jedes nachfolgende sich dadurch als solches erwies, daß es sein vorhergehendes corrigirte und destruirte; Genie's, denen weder P. Libe=

ratore, noch Balmes, noch P. Ventura irgend welche Bedeutung beilegen. Solcherlei sind die großen Genie's, von denen P. Chastel reden kann auf dem Gebiete der Philosophie. Denn um „Philosophen κατ' ἐξοχήν“ handelt es sich hier selbstredend, nicht aber um andere Genie's auf anderem Gebiete.

Ich mache nun nochmals darauf aufmerksam, daß bis zur Stunde unter den Vertheidigern der eingebornen Ideen eine solche Verschiedenheit über die Formulirung des „Princips“ herrscht, daß es als eine Absurdität erscheint, nach so langen Debatten noch an die Auffindung eines solchen Princips als „per se notum“ denken zu wollen. Deßhalb erklärt, auf diesem Standpuncte, P. Chastel mit Recht als seine vierte Meinung: „C'est, que ces trois origines, assignées à la pensée humaine, sont peut-être egalement possibles, *sans qu'il nous soit jamais donné de savoir laquelle est la veritable!*“ Das ist die förmliche Banquerots-Erklärung auf diesem Standpuncte: „wir haben kein Princip! und werden wohl nie eins bekommen!“ — Das genüge vorerst. —

§. 57.

Zweitens, die rationelle Widerlegung dieser Theorie betreffend: ich will die Antwort derjenigen Thomisten, die in der Gegenwart diese Widerlegung vorgenommen, nämlich die des Balmes, Bensa, Ventura und Liberatore vollständig hiehersetzen in eben so vielen einzelnen §§. und dann, nach Thomas, diejenigen Gründe angeben, die als besonders entscheidend urgirt werden müssen. Man wird so sehen, wie ein Jeder die Sache originell, und doch Alle principiell einig, dargestellt haben.

§. 58.

Balmes.

In den „Fundamenten der Philosophie“ 3. Band, S. 121. schreibt Balmes also: „die Frage über die eingebornen Ideen, die mit solchem Eifer in den philosophischen Schulen ventilirt worden, würde nicht so große Schwierigkeiten bieten, wenn sie mit gehöriger Klarheit formulirt würde. Dazu wäre erforderlich, in entsprechender Weise die inneren Phänomene, welche Ideen genannt werden, zu classifiziren, und den Sinn des Wortes „eingeboren“ genau zu bestimmen.

Wir haben in unseren früheren Untersuchungen gefunden, daß in unserem Geiste sinnliche Vorstellungen vorhanden, intellectuelle Bearbeitung derselben (oder geometrische Ideen), rein intellectuelle, intuitive und nicht intuitive Ideen, und allgemeine, bestimmte und unbestimmte Ideen. Größerer Deutlichkeit wegen will ich Beispiele für alle diese Fälle anführen. Meine Einbildungskraft stellt sich einen besonderen Triangel vor — dies ist eine sinnliche Vorstellung; der intellectuelle Act, welcher die Natur des Triangels, im Allgemeinen betrachtet, wahrnimmt: dies ist eine auf das sinnliche Gebiet sich beziehende oder geometrische Idee; — die Erkenntniß eines meiner Verstandes- oder Willensacte: eine reine, intuitive Idee; — Intelligenz, Wille, im Allgemeinen erfaßt: eine allegemeine, bestimmte Idee; — Substanz: eine allgemeine, unbestimmte Idee (Vgl. Cap. XII. und XIII.)

Was versteht man unter eingeboren? Das nicht Erzeugte, das, was der Geist besitzt, nicht durch eigene Arbeit, nicht durch von Außen gekommene Ein-

drücke, sondern durch unmittelbares Geschenk des Urhebers seiner Natur. Das Eingeborne also ist das Gegentheil von dem Erworbenen. Zu fragen, ob es eingeborne Ideen gebe, heißt fragen, ob wir, noch ehe wir Eindrücke empfingen und irgend einen Act ausübten, schon in unserem Geiste die Ideen trugen.

In keinem Falle kann behauptet werden, daß die sinnlichen Vorstellungen eingeboren sind. Die Erfahrung bezeugt, daß wir ohne die Eindrücke der Organe nicht jene Vorstellungen haben, welche ihnen entsprechen; daß hingegen, wenn jene einmal in entsprechender Weise in Thätigkeit gesetzt sind, wir sie nothwendig erfahren müssen. Dies bezieht sich auf alle Sensationen, seien sie actuelle oder reproducirte (durch Erinnerung.) Diejenigen, welche vertheidigen wollen, daß die sinnlichen Vorstellungen in unserer Seele noch vor allen organischen Eindrücken existiren, behaupten etwas, was sie weder auf Thatsachen der Erfahrung stützen, noch a priori beweisen können.

Die Ideen, welche sich auf sinnliche Vorstellungen beziehen, scheinen nicht in Formen des Verstandes, sondern in Acten desselben zu bestehen, die sich auf jene Vorstellungen erstrecken (Vergl. Cap. XX.). Diese Ideen eingeboren nennen, würde der Erfahrung wiedersprechen, und selbst eine Verkennung ihrer eigenen Natur sein. Jene Acte können nicht ausgeübt werden, wenn ihr Object, die sinnliche Vorstellung, fehlt, und diese existirt nicht ohne den Eindruck der körperlichen Organe. Diese Ideen eingeboren nennen, hat also entweder keinen Sinn, oder bezeichnet nichts anderes, als die Präexistenz der intellectuellen Activität, welche entwickelt wird durch die Gegenwart der sinnlichen Anschauungen.

Die intuitiven Ideen, welche sich nicht auf die Sensibilität beziehen, wie jene, die wir haben, wenn wir über die Acte des Erkennens und Wollens reflectiren, können ebenfalls nicht eingeboren sein. Was in diesem Falle als Idee dient, ist der Act des Verstandes oder des Willens selbst, der sich unserer Perception im Bewußtsein darbietet. Behaupten, diese Ideen seien eingeborne, heißt ebensoviel als sagen, diese Acte existirten vor ihrer Existenz. Auch wenn die Perception sich nicht auf die gegenwärtigen, sondern die in der Erinnerung reproducirten Acte bezieht, behält das Argument dieselbe Kraft; denn es kann keine Erinnerung derselben geben, ohne daß sie vorher existirten, und da sie unsere Acte sind, so können sie nicht eher existirt haben, als wir sie ausübten. Hieraus folgt, daß keine intuitive Idee eingeboren ist; denn die Intuition setzt ein Object voraus, das der perceptiven Fähigkeit dargeboten wird.

Die allgemeinen bestimmten Ideen sind jene, welche sich auf eine Intuition beziehen; also können sie nicht eher existiren, als diese; und da auf der anderen Seite die Intuition nicht möglich ist ohne einen Act, so folgt, daß diese Ideen nicht eingeboren sein können.

Es bleiben endlich noch die allgemeinen, unbestimmten Ideen übrig, d. h. jene, welche für sich allein dem Geiste nichts Existirendes oder Mögliches darbieten (vergl. Cap. XXI.). Wenn man den Character dieser Ideen genau untersucht, so wird man finden, daß sie nichts anderes sind, als Perceptionen eines Gesichtspunctes der Objecte, unter einer allgemeinen Beziehung betrachtet. Ohne Zweifel ist einer der Charactere der Intelligenz die Wahrnehmung dieser Gesichtspuncte; aber eben so gewiß ist es unbegreifbar, warum wir uns diese Ideen

als eine Art von vorherexistirenden Formen in unserem Geiste denken sollen, die verschieden sind von den Acten, in denen er seine perceptive Thätigkeit ausübt. Ich sehe nicht ein, mit welchem Grunde man behaupten kann, diese Ideen seien eingeboren und lägen in unserem Geiste verborgen von der Entwickelung jeder Activität, gleich unausgepackten Bildern in einem Museum, das dem Publicum noch nicht geöffnet ist. Es scheint vielmehr, daß wir, anstatt solchen Hypothen uns hinzugeben, in unserem Geiste eine eingeborne Activität anerkennen müssen, die den Gesetzen unterworfen ist, welche die unendliche Intelligenz, die sie erschaffen, ihr auferlegt hat. Auch wenn man behauptet, daß die Ideen von den perceptiven Acten verschieden sind, ist keine Nothwendigkeit vorhanden, sie für präexistirend zu halten. Freilich wird es in diesem Falle nöthig sein, in dem Geiste eine Kraft anzunehmen, welche die repräsentativen Species hervorbringt, was wir auch dann nicht vermeiden können, wenn wir die Ideen mit den Perceptionen identificiren. Dieses sind die Acte, welche, so zu sagen, aus der Tiefe unserer Seele entspringen, und die, gleich den Blüthen der Pflanze, erscheinen und verschwinden; und so müssen wir in allen Fällen in uns eine Kraft anerkennen, welche, unter den erforderlichen Umständen, hervorbringt, was vorher nicht existirte. Sonst ist es unmöglich, sich eine Vorstellung davon zu machen, was die Activität ist." „Wenn wir die bisher vorgetragenen Lehren über die eingebornen Ideen zusammenfassen, können wir dieselben in folgender Weise formuliren:

1) Es existiren in uns sensitive Fähigkeiten, welche sich in Folge und durch Veranlassung der organischen Eindrücke entwickeln.

2) Wir empfinden Alles nur mit Unterordnung unter die Gesetze des Organismus.

3) Die inneren sinnlichen Vorstellungen können nicht aus anderen Elementen sich bilden als jenen, welche die Sensationen liefern.

4) Alles, was über die Präexistenz der sinnlichen Vorstellungen, vor den organischen Eindrücken, gesagt worden ist, entbehrt nicht nur jedes Grundes, sondern steht in offenem Widerspruch mit der Erfahrung.

5) Die geometrischen Ideen, oder jene, die sich auf sinnliche Anschauungen beziehen, sind nicht eingeboren; denn es sind Acte des Verstandes, welcher mit dem von der Sinnlichkeit dargebotenen Material operirt.

6) Die intuitiven Ideen des rein intellectuellen Gebietes sind nicht eingeboren; denn sie sind nichts anderes, als die Acte des Verstandes oder Willens, die unserer Perception in dem reflexiven Bewußtsein sich darbieten.

7) Die allgemeinen bestimmten Ideen sind nicht eingeboren; denn sie sind die Vorstellung der Intuitionen, in denen sich nothwendig irgend ein Act ausgeübt hat.

8) Ohne Grund behauptet man, daß die allgemeinen unbestimmten Ideen eingeboren sind; sie scheinen vielmehr die Fähigkeit zu sein, die Objecte unter einem allgemeinen Gesichtspuncte wahrzunehmen.

9) Was in unserem Geiste Eingebornes vorhanden, ist die sensitive und intellective Activität; allein beide bedürfen, um sich in Bewegung zu setzen, Objecte, welche sie afficiren.

10) Die Entwickelung dieser Activität beginnt durch die organischen Affectionen, und obgleich sie weit über die sinnliche Sphäre hinausgeht, bleibt sie stets mehr oder weniger den Bedingungen unterworfen, welche ihr die Vereinigung des Geistes mit dem Körper auferlegt.

11) Die intellectuelle Activität hat Bedingungen a priori, welche von der Sensibilität ganz abhängig sind, und die sie auf die Objecte anwendet, seien die Eindrücke, die sie verursachen, welche sie wollen. Unter diesen Bedingungen nimmt die erste Stelle das Princip des Widerspruchs ein.

12) In unserer Intelligenz ist also etwas a priori, etwas Absolutes vorhanden, das sich nicht verändern könnte, auch wenn alle Eindrücke, die wir von den Objecten empfangen, sich vollständig änderten, und alle Beziehungen, die wir zu ihnen haben, einen radicalen Wechsel erlitten."

§. 59.

Bensa.

In dem Werke „Manuel de Logique" (Paris, 1855) stellt Professor Bensa (ein Italiener, später Professor zu Nimes) die Sache so dar:

„L'hypothèse des idées innées est tout à fait arbitraire et conduit naturellement aux erreurs les plus pernicieuses.

Preuve de la première partie: dans les facultés que ces mêmes systèmes spiritualistes reconnaissent en nous, l'esprit humain a tous les moyens qui lui sont necessaires pour se former par lui-même toutes ces idées prétendues innées. La *sensation*, la *comparaison*, *l'abstraction* et le *raisonnement*, suffisent à l'esprit pour se former par sa propre activité toutes ses idées intellectuelles. Car, d'un côté, le sens percoit des *êtres, uns, multiples, semblables, dissemblables* etc. Notre sens intime sent *procèder* de nous-mêmes nos propres actes; il sent notre *moi*

toujours *identique*, *simple*, *actif* etc., et en même tems il sent notre corps *étendu*, *passif*, *inerte* etc.

En réfléchissant sur toutes ces sensations et tous ces sentiments, en faisant abstraction, des déterminations qui les individualisent, l'intellect arrive immédiatement aux notions universelles de *l'être*, de *l'unité*, de la *distinction*, de la *ressemblance*, de la *cause*, de la *substance*, de *l'étendue* etc. Ensuite, en raisonnant sur son existence propre et sur son imperfection, l'impossibilité où il est d'agir avant d'être, l'esprit humain, aidé dans la réalité par la parole sociale, et appuyé sur le principe de causalité qu'il trouve dans son expérience intime, *reconnait* l'existence de l'être absolu, parfait, infini, dont il peut se former l'idée par abstraction, avant d'en reconnaitre par le raisonnement l'existence réelle.

Donc, recourir à des idées innées, tandis que l'esprit humain a tout ce qu'il lui faut pour se les former lui-même, c'est un procédé *arbitraire*, essentiellement antiphilosophique.

Preuve de la seconde partie: toute théorie fondée sur les idées innées conduit necessairement à *l'idéalisme*, au *scepticisme*, au *pantheisme* et au *materialisme*.

I. Elle aboutit à l'idealisme. Car nos connaissances ne sont reelles qu'autant qu'elles représentent ce qui *est* dans l'object; et, dans l'hypothese des idées innées, nos connaissance ne représentent pas ce qui est dans l'objet, mais ce que nous attribuons à l'objet, en le tirant de notre fonds propre; elles ne représentent pas une chose distincte de nous, existant en elle même, mais seulement des concep-

tions subjectives, que nous créons, en quelque sorte, en nous-mêmes, ou qui existent dans notre esprit indépendamment de la réalité des objets, et qui, par consequent, ne nous donnent aucun droit d'affirmer qu' aucune chose *soit* hors de nous, comme nous la concevons.

II. Elle conduit au scepticisme. Car, dès que nos idées ne sont pas venues en nous de la réalité des objets, nous n'avons plus le droit d'affirmer l'existence certaine d'aucune chose, pas même de nos idées, ni même de notre moi, c'est à dire nous tombons dans le scepticisme le plus absolu. En effet, dans ce cas, toutes nos idées ne sont plus que des *apparitions* sans raison objective, sans fondement réel. Aucun raisonnement assis sur ces apparitions, purement subjectives, ne peut donner, dans sa conclusion, un résultat réel; puisque la conclusion n'a jamais plus de valeur que les prémisses. Je pourrai seulement dire: *il me parait ceci; je pense cela;* mais de ces apparitions subjectives je ne puis pas conclure que ceci ou cela est certainement.

Et qu'on remarque bien cette vérité qui passe le plus souvent inapercue: de ce que je pense ceci ou cela je ne puis pas même conclure avec certitude que j'existe. Car cette conclusion immediate: *je pense, donc j'existe*, n'est certaine qu'autant que je suis certain de la verité absolue de ces principes: *ce qui est, est; — il est impossible qu'une chose qui est, ne soit pas.* Or, je n'ai aucune certitude de la verite de ces principes; je puis dire seulement qu'il me *parait* ainsi, que je *pense* qu'el me parait, et qu'il me *parait* que je pense: de sorte que, si

nos idées fondementales sont innées, on doit necessairement venir à la conclusion très-logique de Fichte: *tout n'est qu'un rêve, et la pensée même* n'est que le rêve d'un rêve.

III. On arrive aussi au pantheisme. Car la théorie des idées innées enléve à l'homme tout entendement. D'après cette doctrine, ce n'est pas l'homme qui se forme ses idées, puisqu'elles lui viennent toutes faites. Donc ce n'est pas l'homme qui *entend:* car entendre *(intelligere)*, c'est voir ou *lire* l'universel *dans* le particulier *(intus legere)*, comme l'explique parfaitement saint Thomas. Et si ce n'est pas l'homme qui se forme ses idées, ce n'est pas l'homme, non plus, qui *réfléchit*, qui *compare*, qui *juge*, qui *raisonne*, qui *reconnait:* car tous ces actes sont absolument de la même nature que l'idée: entre celle-ci et ces divers actes, il n'y a d'autre différence que celle qui existe entre le simple et le complexe.

Or, si l'acte de l'entendement n'est pas *de* l'homme, celui-ci n'a pas en lui la *faculté*, la *puissance* d'entendre; et par consequent, il n'est pas lui-même un *être* intellectif; il n'a pas une âme raisonable. Car, *l'être* et *l'action* sont toujours réciproquement proportionnés *(operatio sequitur esse)*, puisque rien *n'agit* et ne *peut* agir que par son *être.*

Donc c'est l'intellect divin qui forme les idées, ou qui entend dans tous les hommes. Donc il n'y a dans tous les hommes qu'un seul intellect commun, qui est Dieu.

Nous voilà tombés dans le *panthéisme intellectuel*, où se sont constamment précipités tous ceux

qui ont développé le principe des idées innées avec une logique sincère et hardie. Nous voilà au *moi universel* de Fichte, à *l'absolu* de Schelling, à *l'idée absolue* de Hegel, à la *raison générale* des éclectiques, et à leur *absolu* qui est *un* et *tout.*

IV. Enfin, la théorie des idées innées conduit au matérialisme. En nous portant à coire que le principe qui pense dans l'homme, n'est pas l'homme, la théorie des idées tend aussi raturellement à nous persuader que tout l'homme consiste dans son corps." („Logique etc." p. 95).

Außer diesem verdient das Corollarium Beachtung, welches Bensa hinzufügt, zeigend, daß die Persönlichkeit destruirt wird, und mit Destruction der Persönlichkeit die ganze Moralität beseitigt ist.

Das in vorliegendem Texte gegebene Resonnement ist sehr richtig, wenn man das hinzunimmt, was ich in dem zweitfolgenden §. über den Defect eines Criteriums bezüglich der Hypothese von den eingebornen Ideen sagen werde.

§. 60.

Ventura.

Indem ich auf die Schrift des P. Ventura: „essai sur l'origine de idées" (siehe S. 162) verweise, führe ich eine gedrängte Zusammenfassung der Ansicht dieses Autors aus dem späteren Werke „la Tradition ꝛc. ꝛc." an: 1) D'abord, le systême des *idées innées,* affirmant que les idées n'ont pas le moindre rapport aux corps et ne dépendent en rien du corps, rend inutile, incompréhensible l'union de l'âme avec le corps. C'est en effet sur ce système que se sont appuyés les

platoniciens païens et chrétiens qui ont soutenu que l'âme n'est unie au corps qu'en punition de fautes commises avant son entrée dans le corps, et qui, même de nos jours, tiennent à la *Metampsucose.* *)

2) Le système des *idées innées* se réduit, comme nous l'avons demontré ailleurs (*Origine des idées* §. IX. p. 50), à ce principe d'Averroés, que saint Thomas a combattu de toute la force de son génie: *qu'il n' y a qu'un seul intellect agissant dans l'univers, l'intellect increéé*; d'où il résulte que nulle intellect créé n'a d'activité, d'indidualité, de substance et d'existence spécifique et propre. Ce principe est donc le panthéisme pur*). Et en effet c'est de ce principe, qu'ont pris leur point de départ tous les *panthéistes* sans exceptions, anciens et modernes, allemands et francais.

3) Le système des *idées innées* anéantit la réalité subjective de nos connaissances, leur rapport nécessaire à notre propre corps et à toutes les choses corporelles que les sens nous représentent, comme réellement distinctes de nous, et existantes en elles-mêmes hors de nous. C'est donc la *négation* de tout être corporel, de notre propre corps; c'est *l'idéalisme* et le *scepticisme* dans toute leur crudité, dans toute leur rigueur. C'est pour cela que l'église l'a toujours

*) In dem Werke: „Terre et Ciel,“ par Jean Reynaud, c. III.

*) C'est pour cela que 1. Thomas a tant insisté sur cette thèse: qu'il n' y a pas un seul intellect, commun à tous les hommes, mais que l'intellect humain se multiplie en autant d'intellects distincts intre eux, selon la multiplication des corps humains (p. 1. q. 79. a. 2.).

condamné : au moyen âge, dans la personne de Scote Erigène et de tous les *panthéistes,* de tous les idéalistes, qui surgirent à de longs intervalls et qui tâchèrent de renverser la philosophie chrétienne par sa base; dans les derniers temps, dans les ouvrages de Descartes, de Malebranche et de Spinoza; et de nos jours dans les écrits de M. Cousin et de tous les *panthéistes* et les idéalistes allemands.

Quant au systéme que les *idées sont l'ocuvre du corps,* c'est la négation de tout être spirituel et de Dieu lui-même; c'est donc le *matérialisme* et l'*athéisme.*

4) Seul, le système scolastique, admettant que le corps concourt à la formation des idées comme cause *materielle*, tandis que l'intellect agissant en est la vraie cause, l'unique cause *efficiente,* explique la nécessité de l'union de l'âme humaine avec le corps, leur union substantielle dans l'unité du même être; laise à l'âme son activité, son individualité, son existence propre, et au corps sa réalité; ce système explique tout l'homme, assure à Dieu la dignité de *cause première* et à l'intelligence humaine le rôle de *cause seconde;* et, vérité lui-même, tue dans l'ordre intellectuel toute l'erreur et y établit d'une manière solide toute vérité. C'est pour cela que l'Église, au concil oecuménique de Vienne, en a consacré la grande formule par ces paroles: *Si quis dixerit, animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, anathema sit;* et le concile de Trente l'a en quelque sorte canonisé tout entier, ayant accordé à la Somme de saint Thomas, qui le contient, l'honneur unique d'être placé vis-à-vis du livre des Évangiles" („Tradition ꝛc. ꝛc." p. 64).

§. 61.

Liberatore.

Aus dem Werke: „della conoscenza intellettuale," Roma 1857, hebe ich zwei Stellen aus, von denen die erste jeder Anti-Thomistischen Erkenntnißtheorie dieselben Gefahren zuschreibt, wie die vorhergenannten Autoren; die zweite aber die Lehre des Thomas selbst vorlegt.

„Dico in generale che intendo principalmente di esporre le idee di s. Thomaso intorno a questi quattro punti capitali: la Conscenza intellettiva, la Conoscenza sensitiva, il Composto umano, i Supremi concetti ontologici . . . Piglio le mosse dal primo degli accenati capi, come da quello che mi sembra piu fondamentale, per l'influire che esso fa in tutte le parti della filosofia. Imperciocche, determinata rettamente l'indole, *l'origine*, il valore della nostra intellettual conoscenza, non pure *cadono* per terra il *Sensismo, l'Idealismo*, il *Pantheismo* e quanti errori infettano il pensiero moderno; ma ancora é lastricata la via a ben comprendere la natura dell' uomo e le sue relazioni coll universo e con Dio. Onde la rilevanza d'una tal quistione è suprema; e se essa non constituisce l'intera scienza filosofica, ne è certamente uno dei cardini piu principali." (l. c. p. XXVII).

„Per cansare un tale estremo, conviene di necessità tener altro cammino et restabilire il processo *naturale* degli atti della mente nostra, riconnoscendo con s. Thomaso che essa comincia non dalla sintesi, bensi dall'analisi. Secondo una tale dottrina uopo è ammettere le sequenti verità, consigliate dall'espe-

rienza e dalla ragione e direttamente opposte al sistema fin qui discusso.

I. Invece dell'idea dell'ente, dee dirsi innata nell'animo nostro *la sola facolta intellettiva;* la quale abbia la conoscenza non in atto, ma *solamente* in potenza, *in principio sumus intelligentes solum in potentia* (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 2); e nondimeno abbia l'attività necessaria a facci passare dalla potenza all' atto: *in parte intellectiva est aliquid aliquid activum et aliquid passivum* (p. 1. q. 79. a. 3). Questa facolta intellettiva, presa in tutte le diverse funzioni della sua efficacia, è propriamente cio che appellasi il lume della ragione infusoci da Dio. Lume dicesi in noi cio che è manifestativo del vero . . .

II. I sensi partecipano veramente della conoscenza, benché in infimo grado; e nell'uomo, per la congiunzione coll'intelletto nella stessa sostanza dell'anima, divengono ancora più efficaci che non sono nei bruti; sicchè i fantasmi in noi sono resi abili a poterne actrarre le intentioni intelligibili: *sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* (p. 1. q. 85. a. 1. ad 4.).

III. Il primo atto della parte intellettiva del nostro spirito non è un giudizio, ma un'astrazione, per cui si prende a contemplare la sola essenza o quiddità dell'oggetto, praescindendo dalla concreta individuazione appreso pei sensi: *virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quo-*

rum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei; et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus (l. c. ad 3.)

IV. Per si fatta astrazione l'idea è resa universale; perchè rappresenta la sola quiddità, praescindendo dalle condizioni individuali proprie della concreta esistenza: *hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare sc. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentatur* (l. c.)

V. Questa non è che semplice apprensione, in cui propriamente consiste l'idea. Il giudizio poi, col quale si afferma l'esistenza del sensibile, è un atto posteriore; giacchè richiede la percezione intellettiva dell'obbietto singolare da noi sentito, e il singolare non si percipisce dall'intelletto se non per riflessione sopra il fantasma, da cui si è astratta la quiddità universale: *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest... Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare ... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Sortes est homo* (p. 1. q. 86. a. 1.)

VII. A spiegar dunque l'origine delle idee non ci e bisagno d'altri se non di riconoscere nella parte intellettuale dell'animo una virtù astrattiva delle quiddità o essenze degli obbietti percepiti da'sensi; la qual virtù da s. Tommaso fu detta intelletto

agente, voi potete chiamarla attivita intellettuale, forza astrattiva, o come meglio vi piace, giacchi non si tratta del nome ma della cosa: *opportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* (p. 1. q. 79. a. 3).

Codesta dottrina nella teorica di s. Tommaso apparisce quanto sublime, altretanto facile a concepirsi" („Conoscenza etc." vol. I. p. 422).

§. 62.

Schlußfassung gegen die eingebornen Ideen.

Schon oben habe ich bemerkt, daß Thomas in der Sum. th. p. 1. q. 84. in acht aufeinanderfolgenden Artikeln, namentlich aber im 1. und 3. und 4. Art. die Theorie der „eingebornen Ideen" so vollständig widerlegt hat, daß eigentlich nichts zu wünschen übrig bleibt, um die Beweisführung noch zu verstärken. Die wichtigsten Texte aus Thomas habe ich in m. „Schule ꝛc." V. B. Metaphysik §. 9 und 10. mitgetheilt und dort Alles in neun Beweisen zusammengefaßt. Ich will das dort Gesagte hier nicht wiederholen. Aber, da es sich um die allerwichtigste Sache, weil um das P r i n c i p, handelt und es also einen Kampf auf Leben und Tod in der Philosophie gilt, so will ich diejenigen Bemerkungen und Erläuterungen zu dem l. c., so wie vorhin durch andere Autoren Gesagten beifügen, welche mir geeignet scheinen, die Sache auf dem innersten Fundamente zu erfassen und die angegebenen speciellen Gründe richtig zu würdigen. Mit dem Siege über „die Hypothese der eingebornen Ideen ist" ist die Philosophie wieder gerettet,

die gesunde Wissenschaft wieder hergestellt, wenn auch vorerst nur im Princip, und die Bahn zum weiteren und ungehinderten Fortschreiten vollends geebnet. Darum muß Alles aufgeboten werden! Wenigst im *Princip* der Wissenschaft dürfen wir keine *Hypothese* dulden! Mögen immerhin „Hypothesen" im weiteren Verlauf der wissenschaftlichen Exposition mehr oder weniger von Werth sein — ich habe nichts dagegen; aber im *Princip* eine Hypothese zulassen, das geht nicht. *Hier* muß jede Hypothese zermalmt, zerbröckelt, pulverisirt, vernichtigt, radical und total beseitigt werden, sonst sind wir verrathen und verkauft in der Wissenschaft. Die völlige Vernichtung der Hypothese von den eingebornen Ideen kann ohne irgend welche erhebliche Schwierigkeit vollzogen werden, sobald die Sache mit denjenigen Lehren des h. Thomas in Verbindung gebracht wird, die keinem Zweifel mehr unterliegen können. Um die Sache so universell, wie möglich zu fassen, reducire ich Alles hier zu Sagende auf zwei Fundamentalpuncte: *erstens* nämlich auf die unumstößliche Lehre von *Princip* und Criterium; *zweitens* auf die gleichfalls unumstößliche Lehre von dem compositum humanum.

I. Gründe gegen die eingebornen Ideen mit Rücksicht auf die Lehre von Princip und Criterium.

Die Annahme der „eingebornen Ideen", sei's mehrerer oder nur einer einzigen, welche immer diese auch sein mag, ist deßhalb schon eine rein abentheuerliche, weil ihr die Natur eines *Princips* vollends abgeht. Ein Princip muß durch sich selbst stehen, muß durch sich selbst evident, durch sich selbst sicher sein; ein Princip muß durch sich selbst so evident, so sicher sein, daß ein vernünftiger Zweifel *gar nicht möglich ist*

(cf. m. „Schule ꝛc." I. und V. B.). Hiemit allein schon ist die ganze Wirthschaft mit der Annahme der eingebornen Ideen ins Bereich der Phantasien gewiesen. Gestehen doch die Vertheidiger der eingebornen Ideen selbst, daß die Sache controvers, dubiös, kurz daß sie eine Hypothese sei, wie P. Rothenflue sie selbst nennt. Eine Sache aber, die dubiös ist, zum Princip der Erkenntniß machen, ist doch wahrlich, wenn je Einer, ein toller Streich von Wagehalsigkeit. Im Princip eine Hypothese hinstellen, d. h. eine Sache annehmen, die möglicher Weise nicht stichhaltig ist, das heißt nichts Anderes, als radical die Wissenschaft ruiniren und den Scepticismus predigen! — Die Annahme eingeborner Ideen ist aber nicht blos schlechthin eine „Hypothese", sondern sie ist auch noch obendrein und in sehr hohem Grade eine „ganz leichtfertige Hypothese". Das geht daraus hervor, daß die Vertheidiger der eingebornen Ideen ihre Hypothese in zahlreich verschiedener Weise aufstellen: die Einen nehmen mehrere Ideen, die Anderen nur Eine an; und von den letzteren nimmt der Eine diese, der Andere jene an! Von denen, die mehrere annehmen, meint der Eine mit wenigern ausreichen zu können, während der Andere mehrere zu Hülfe ruft — und wiederum unter Diesen und Jenen glauben die Einen mit dunkelm, unentwickeltem Angeborensein der Ideen fertig werden zu können, während die Anderen distincte und klare Ideen postuliren.

2) Diese Unsicherheit rührt aber eben daher — und muß daher rühren, — daß uns für die Erkenntniß durch „eingeborne Ideen" das Criterium fehlt (abgesehen von dem Widerspruche, worin sich diese Lehre setzt mit der specifischen Natur des Menschen, wie wir

bald sehen werden). Das Criterium der Evidenz, worauf man sich beruft, beweißt zum Allerhöchsten nur die Congruenz meiner Idee mit einem möglichen Dinge, insofern ich nämlich kein Absurdum gedacht habe. Wo aber ist das Criterium für die Congruenz meiner Idee mit dem wirklichen Dinge, mit der Wirklichkeit, mit der Wahrheit? Oder will man die contingenten Dinge als solche wissenschaftlich deduciren? Dann ist die Contingenz destruirt. Wenn die reinen Geister durch eingeschaffene Ideen, durch die species infusae, die existirenden contingenten Dinge erkennen, so haben dieselben in ihrer specifischen Natur, die keine andere Erkenntnißweise zuläßt, zugleich das Criterium für die Congruenz ihrer Ideen mit dem reellen Objecte; die subjective und objective Evidenz fällt bei den reinen Geistern wegen ihres vollkommenen Seins und Erkennens in Eins zusammen wegen ihrer intuitiven Erkenntnißweise. Daß der Mensch aber durch eingeborne Ideen, außer den nothwendigen, auch zugleich die contingenten Dinge erkännte, das hat noch kein Vertheidiger der eingebornen Ideen zu behaupten gewagt. Werden nun unsere Ideen nicht von den Sensationen hergenommen, so daß darin das Criterium der Congruenz mit der Wirklichkeit liegt, so handelt es sich offenbar immer, wie gesagt, um das Criterium der Congruenz meiner Ideen mit der Wirklichkeit der Sinnenwelt — und in der That haben die Cartesianer die Wirklichkeit der Sinnenwelt durch Gottes Wahrhaftigkeit erst beweisen wollen (cf. m. „Schule 2c. 2c." III. B. 1. Heft.) Offenbar sind also Professor Bensa und P. Ventura in ihren oben mitgetheilten Texten völlig im Rechte, wenn sie die ganze Sündfluth des Idealismus, Pantheismus und Scepticismus von

dieser Hypothese als nothwendige Consequenz herrühren lassen. Daß man in dieses Labyrinth geräth, ist wahrlich kein Wunder, wenn man, ich will nicht sagen, sceptisch die Wirklichkeit der Sensationen leugnet, sondern auch nur, selbst mit den bessern Vertheidigern der eingebornen Ideen z. B. mit P. Rothenflue, leugnet, daß die Sensationen eine wirkliche Erkenntniß abgeben. Man sollte kaum seinen Augen trauen und doch steht's gedruckt da: „sensibilia percipit sensus. At haec perceptio est *mera sensatio* et *nondum proprie dicta cognitio*. Cognitionem autem, conceptum seu ideam *sensualem* format intellectus.“ (Rothenflue, tom. II. p. 199.). Damit ist das einheitliche menschliche Compositum völlig zerrissen, und allen Irrthümern Thor und Thür geöffnet. Ich komme bald hierauf zurück.

3) Daraus folgt weitr : das Erkennen durch „eingeborne Ideen“ ist, weil das Criterium der Congruenz mit der Wirklichkeit fehlt, nur auf das Erkennen von idealen Dingen gerichtet d. h. die Idee ist nicht nur das principium *quo* (intelligitur), sondern auch zugleich das principium *quod* des Erkennens. Wo aber das principium *quo* und das principium *quod* in Identität zusammenfällt, da ist entweder nur die Reflexion des Gedankens über sich selbst oder die absolute d. i. göttliche Identität des Subjects und Objects. Also: dieser Idealismus erkennt entweder nichts, als seine Phantasiegebilde des Gedankens, die er reflectirend als Object der Erkenntniß nimmt, oder er macht sich im vollendetsten Pantheismus zum absoluten Ich, wie es in Fichte, Schelling und Hegel vorliegt, oder aber er geht über zum vollendetsten Scepticismus mit Kant, der

nur in der practischen Vernunft den unpractischen Rettungsanker seiner unvernünftigen Critik finden konnte.

II. Gründe gegen die eingebornen Ideen mit Rücksicht auf die Lehre von dem compositum humanum.

1) Der fundamentalste Satz, die weitgreifendste Wahrheit, jener Satz und jene Wahrheit, worin die ganze Erkenntnißtheorie, die ganze Psychologie, die ganze Anthropologie eingeschlossen ist, ist der Satz und die Wahrheit: anima rationalis per se et directe est forma corporis (cf. m. „Schule rc." III. B. Physik). Dieser Satz ist unumstößlich. Er steht nicht nur rationell, sondern auch d o g m a t i s c h fest. Thomas hat auf Fixirung dieses Satzes die ganze Kraft seines gewaltigen Genie's geworfen. Er hat diesen Satz so weitläufig, so oft, so speciell, mit so offenbar hervortretendem Bewußtsein von dessen ganz außergewöhnlichen Wichtigkeit, mit so sichtlichem Eifer gegen alle möglichen Einwendungen, mit solcher Entschiedenheit des Ausdrucks, mit so warmen Interesse und zürnender Begeisterung (er nennt die gegentheilige Doctrin „frivola et impossibilis") dargestellt und vertheidigt, daß ich ohne Alles Bedenken zu sagen wage: h i e r h a t T h o m a s, d e r E n g e l d e r S c h u l e, s e i n M e i s t e r s t ü c k g e l i e f e r t! Ich hoffe im III. B. m. „Schule rc." zu zeigen, daß durch diesen Satz der Mensch, das compositum humanum, einzig und allein richtig verstanden und der Schlüssel zur Lösung aller Probleme der Psychologie gegeben ist.

Der Mißverstand der Vereinigung der Seele mit dem Körper ist die radicale Ursache aller falschen Erkenntnißtheorien und Psychologien, — die radicale Ursache, warum selbst Gutgesinnte festhalten an der falschen Hypothese von den „eingebornen Ideen": diese Behauptung

wage ich, wenn je eine, gegen alle möglichen Angriffe zu vertheidigen. Ich will die Sache so kurz wie möglich hier mittheilen, das Andere der Physik reservirend. Man wird hoffentlich schon hier sofort sehen, von welcher Wichtigkeit diese Lehre rücksichtlich unserer hier zu behandelnden Sache gegen die „eingebornen Ideen" ist.

Der Mensch ist dadurch von dem reinen Geiste (dem die eingeschaffenen Ideen eignen) specifisch verschieden, daß der menschliche Geist einen Körper informirt (belebt, beseelt) und daß eben dadurch sein Geist eine Seele ist (denn das ist der specifische Unterschied zwischen „Geist" und „Seele," daß ein und dieselbige geistige Natur „Seele" genannt wird, insofern jene Etwas beseelt d. i. informirt (forma informans). Der Mensch unterscheidet sich anderer Seits dadurch specifisch vom Thiere, daß die animalische Natur in ihm von einer geistigen Seele belebt oder informirt wird. Die specifische Natur des Menschen besteht also in der Vereinigung zweier Naturen in Einem einheitlichen Ganzen so, daß nach beiden Seiten hin nicht eine differentia *per accidens*, sondern eine differentia *per se* d. i. eben eine specifische Differenz eintritt. Wäre, wie Plato meinte, die Seele mit dem Körper blos vereinigt als „motor mobili„oder als „homo indutus veste" — „habitans in domo" — „nauta in navi" u. s. w. so wäre damit selbstredend keine specifische Differenz gesetzt. Der in neuester Zeit beliebte Ausdruck: der Mensch sei „die Synthese von Geist und Natur" ist viel zu vag, viel zu ungenau und äquivok, als daß er irgend wie dienlich wäre. Denn es fragt sich eben, wie diese „Synthese" verstanden werden soll. Die überaus scharfe Lehre der Scholastiker über das „compositum

naturale" (cf. m. „Schule 2c." III. Bd. Physik) findet eben hier ihre frappanteste Application, wie die Physik und Psychologie zeigen wird. Ohne hier weiter auf die Begründung des Satzes: „anima est forma corporis"*) einzugehen, darf ich hier folgende Lehre des h. Thomas supponiren: „Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae (des reinen Geistes) non est unius rationis; nam in esse substantiae separatae non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis." Sa. e Gent. l. II. c. 94. — und: „Quod habet secundum seipsum speciem, non potest esse ejusdem speciei cum eo, quod non habet secundum se speciem. Substantia autem separata habet per se ipsam speciem, anima autem non, sed est pars speciei humanae." (ibid.) Ich sage, ich darf diese Lehre hier supponiren, insofern man die specifische Differenz des Menschen, der menschlichen Seele rücksichtlich des reinen Geistes zugestehen muß. Daß diese specifische Differenz aber, wenn sie in der That eine solche sein soll, und nicht eine scheinbar specifische, eine per accidens, bleiben soll, durch keine andere Union erlangt werden kann, als nur durch die zwischen Form und Materie oder, mit anderen

*) In dem Satze: „anima conjungitur corpori ut forma" ist selbstredend die andere Vereinigung das motor mobili mit eingeschlossen. (Q. 26 de Verit. a. 2. und 3.)

Worten, dadurch, daß die Seele ihren Körper informirt, dadurch ein einheitliches, specifisches compositum erlangt wird, welches in seiner Einheit die menschliche Natur constituirt, welche weder in der Seele, noch in dem Körper, sondern in der einheitlichen Verbindung beider so besteht, daß mit der Trennung beider die complete menschliche Natur destruirt wird; daß es sich mit dieser einheitlichen menschlichen Natur in ähnlicher Weise verhält, wie mit der einheitlichen Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christus („sicut anima rationalis et caro *unus* est homo, ita Deus et homo *unus* est Christus" Athanas. symb.), daß also, ohne Vermischung oder Confundirung beider, des körperlichen und des geistigen, Theile, ein unum per se gebildet wird, das ein neues selbständiges, specifisches Wesen bildet, dessen beiderseitige Theile eben nicht vereinzelt mehr wirken, sondern in wechselseitigem Bunde als compositum wirken („actiones sunt compositi" Th.); daß also die Thätigkeiten dieses unum compositum weder als Thätigkeiten der Seele einzeln genommen, noch als Thätigkeiten des Körpers einzeln genommen, sondern als Thätigkeiten, und zwar als specifische Thätigkeiten, des specifischen Ganzen, des Menschen, bezeichnet werden müssen; daß die specifische Thätigkeit jedes der beiden das einheitliche compositum constituirenden Theile des Ganzen radical, essentiell bedingt ist durch die specifische Natur des Ganzen; daß die Seele, getrennt von ihrem Körper, obwohl subsistirend, dennoch wesentlich ein incompletes Sein hat, welches, mit der aptitudo et determinatio ad suum corpus, wesentlich die Wiedervereinigung mit dem Körper fordert: das Alles für die Psychologie reservirend gebe ich hier nur eine Stelle des

h. Thomas, in welcher dieser innige Wechselverkehr beschrieben wird, wie solcher allein durch das Verhältniß von Materie und Form zwischen dem Körper und der Seele möglich ist, und wie solcher allein dem specifischen einheitlichen compositum entspricht. „Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae *in una essentia*, et animae et corporis *in uno esse compositi*, vires superiores et etiam corpus in se invicem effluunt, quod in aliquo eorum superabundat; e t i n d e e s t, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad mortem . . . e t i n d e e s t, quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in ipsum corpus glorificandum . . . et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim corpori conjuncta ejus complexiones immitatur secundum amentiam vel docilitatem et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu; et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur animales a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur" Thom. q. 26. de verit. a. 10. in corp. art.

Damit hat Thomas den innigen Wechselverkehr, den influxus physicus, zwischen Leib und Seele gezeichnet, welche beide und weil beide geeinigt sind „in uno esse compositi." Die nähere Erklärung dieses influxus

physicus muß der Psychologie reservirt werden. Hier genügt es, auf das die species humana constituirende einheitliche compositum („in uno esse“) die ganze Aufmerksamkeit hingelenkt zu haben, wie Thomas überall wiederholt: „corpus non alia ratione influit in animam, nisi quia cum ea communicat *in uno esse compositi*“ — und „actiones sunt conjuncti.“ Nur sei nochmals bemerkt, daß der influxus physicus nicht geschieht, wie zwischen zwei Körpern durch Action und Reaction, sondern einzig und allein dadurch, daß der Körper informirt (belebt, beseelt) wird durch die Seele, also durch das Wechselverhältniß von Materie und Form. Wenn also gesagt wird, daß der Körper influire, einwirke auf die Seele, so soll das nicht eigentlich heißen, daß der Körper wirke als solcher, sondern vielmehr, daß die Seele wirke durch Potenzen, deren Glieder körperliche Organe sind, wiewohl die Seele nicht ohne den Körper handelt. Denn die Thätigkeiten, welche ohne den Körper nicht sein können, als die Vegetation, Sensation, gehören weder der Seele allein, noch dem Körper allein, der die Seele, ohne den Körper, ihre vis vegetandi et sentiendi nicht ausüben kann, und der Körper ohne die Seele todt ist, also nicht Vegetations- und Sensationskraft hat. In ähnlicher Wechselbeziehung (ich sage: in ähnlicher, nicht aber in gleicher) gehören alle Actionen der species humana dem compositum an. — Mit dieser psychologischen Grundlage ist die Argumentation gegen die Theorie der Erkenntniß durch „eingebornen Ideen“ unerschütterlich gesichert. Denn, fahren wir mit Thomas fort: „modus *operationis propriae* alicujus rei *respondet* modo substantiae et naturae ipsius“ (Sa. c. Gent. l. II. c. 94.). Denn:

„agere sequitur esse“ — „unumquodque agit sicuti est“ (Th. passim). Soll die Operation des menschlichen Intellects eine specifische sein, wie sie es denn sein muß und naturali modo nur sein kann, — soll sie dem compositum humanum als *species* humana entsprechen: so muß dieselbe eine in Vereinigung mit der sensitiven Thätigkeit vollzogen sein, nicht aber durch „eingeborne Ideen“ geschehen, weil dieser specifische Erkenntnißmodus dem „reinen Geiste“ als specifischer angehört und dem compositum humanum nicht correspondirt, wie von selbst einleuchtet (so lange man sich nicht beikommen läßt, eine Aenderung per accidens in dem Erkenntnißmodus für einen specifischen zu halten.) Mit der Hypothese der „eingebornen Ideen“ ist also die „specifische Natur“ des Menschen radical zerstört oder die vollste Contradiction zwischen der Essenz und den Proprietäten der Essenz gesetzt. Denn die Definition von Proprietäten ist „accidentia, quae fluunt necessario sic vel aliter ab essentia sic vel aliter constituta.“

2) Aus dem Gesagten folgt: ein und derselben specifischen Natur können nicht zwei specifisch verschiedene Erkenntnißweisen entsprechen. Das Erkennen durch „eingeborne Ideen“ und das Erkennen „ohne eingeborne Ideen“ sind aber zwei specifisch verschiedene Erkenntnißweisen. Folglich zerfällt die über alle Maaßen unwissenschaftliche Halbheit derjenigen, welche theils durch eingeborne Ideen, theils durch die Sensationen die menschliche Erkenntniß, insofern sie sein „objectum proprium“ betrifft, entstehen lassen wollen. — Auch sieht man hieraus, wie stringent der Beweis ist, den Thomas Sa. th. p. 1. q. 84. a. 3. führt, wenn er in wenigen Worten sagt: „videmus autem, quod homo est *quandoque*

cognoscens in potentia tantum..“ Das „quandoque“ beweist, nach dem Gesagten sofort, die principielle Natur als das „semper et ubique“ und begründet in riguröser Consequenz den Satz: „*nil* est in mente, nisi prius fuerit in sensu,“ es sei denn, man wolle das „Sinnenobject“ als objectum proprium und die entsprechende Erkenntniß als specifische, folglich die species humana als solche wegleugnen und so dem völligen Scepticismus sich überliefern.

3) Erkännten wir durch „eingeborne Ideen“, so wäre unsere Seele, in Bezug auf ihre Operationen, welche auf Grund jener vorgenommen würden, eine substantia separata — und dann gelten alle die Demonstrationen, welche Thomas Sa. c. Gent. l. II. c. 59. gegen den Satz des Averroes: „quod intellectus possibilis est substantia separata“ vorbringt. Indem ich auf dieses lange Capitel verweise, will ich doch eben bemerken, daß die Lehre des Averroes mit dem hier gegebenen Satze, wie Thomas immer ausdrücklich hervorhebt, zugleich die ist: „anima humana *non* est nobis conjuncta ut *forma*“ — und Thomas, sowohl gegen Averroes, wie vorhergehend gegen Platon, den Satz vertheidigt: „anima est forma corporis“, während er von der Lehre des Averroes zu schreiben kein Bedenken trägt: „quod autem haec *frivola* sint et *impossibilia*, facile est videre“ (cf. ibid l. II. cc. 59 — 89.)

4) Endlich will ich, auf Grundlage des hier unter 1. Gesagten, den innersten Lebenspunct der Erkenntnißtheorie bezeichnen — jenen Punct, in welchem für uns die Wahrheit wurzelt, quillt, in unerschöpflicher Fülle und hellster Klarheit hervorsprudelt, — jenen Punct, in welchem die Gegner, die Vertheidiger der eingebornen

Ideen, als im innersten Keim das Leben der Wahrheit erstícken, tödten, und radical ausrotten! Ich habe diesen Punct, obwohl der wichtigste, bis zuletzt zurückbehalten, eines Theils, um damit zu unserem Princip zurückzukehren, anderen Theils, um diesen dem Leser am frischesten im Gedächtnisse bewahren zu lassen, wenn es gilt gegen die Idealisten zu kämpfen. Oben habe ich schon das Gefährliche des Satzes von P. Rothenflue angedeutet: sensatio non est proprie cognitio.“ Das ist der Satz aller Idealisten, womit sie den Menschen in seiner wesentlichen Natur als specifisches einheitliches Ganze — „in uno esse compositi“ — radical destruiren und dadurch dann alle diese proteusartigen Theorien der eingebornen Ideen über sich hereinbrechen sehen, welche die wahre Misere der Philosophie geworden sind.

Nach dem vorhergegebenen Fundamentalsatze bildet das menschliche Compositum ein specifisches einheitliches Ganze („in uno esse compositi“). Also weder die Seele allein ist es, welche handelt, noch der Körper allein, sondern alle Thätigkeiten gehören, freilich in verschiedener Weise, dem einheitlichen compositum an („actiones sunt conjuncti“ — „actiones sunt suppositorum“ Th. passim). Ich, das einheitliche Ich, Ich das einheitliche Ganze, bin es, der schreibe, sehe u. s. w.; und ich, dasselbe, ganz identische, Ich, bin es, der intellectuell einsieht, was ich schreibe, sehe u. s. w. Es ist hier gar keine Theilung, keine Trennung möglich, ohne meine specifische Natur aufzulösen, das einheitliche compositum zu destruiren. Ja, Jedermann in der ganzen Welt gibt es sogar als den höchsten Grad seiner Kenntnißnahme an, wenn er sagt: wahrhaftig — ich habe es selbst gesehen, mit meinen eigenen Augen gesehen! Wo-

bei es sich aber von selbst versteht, daß man die sensatio noch nicht mit der perceptio mentis zu verwechseln hat (cf. m. „Schule 2c." III. B. Psychologie). Deßhalb sagt Thomas ausdrücklich: „Ea, quae non habent esse nisi in materia individuali (das ist das, was wir gewöhnlichhin das concret Wirkliche, das Singuläre der Subsistenz in dieser Materie nennen), cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae. *Quae tamen* (die „anima" nämlich) *habet duas virtutes cognoscitivas: unam, quae est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est, cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis.* Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen, secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus" — Sa. th. p. 1. q. 12. a. 4. Man beachte die Worte: „quae tamen habet duas facultates cognoscitivas." Ein und dieselbe Seele, als forma corporis, ein und dasselbe Ich, hat zwei Erkenntnißweisen, welche zwei Erkenntnißweisen in gleicher Weise innigst geeinigt sind, wie Körper und Seele innigst geeinigt sind. Jedwede Trennung zerstört hier also Alles und führt den radicalsten Tod der einheitlichen Erkenntniß herbei, wie sie dem einheitlichen compositum humanum einzig und allein natürlich ist und sein kann.

Wie derjenige, welcher urtheilen will, sowohl das Subject, als das Prädicat kennen muß, welches er mit dem Subjecte verbinden will; wie das Urtheil nicht ohne wechselseitige Comparation des Subjects mit dem Prädicate statt finden kann und also die Kenntniß beider voraussetzt: so auch muß Ein und dasselbe Ich es sein, welches die concret singulären Dinge eben so gut kennt, als die universellen Prädicate oder Ideen, welche jenem beizulegen sind. Durch den Satz: „sensatio non est proprie cognitio" zerstört P. Rothenflue also radical die Möglichkeit, irgend etwas in Wirklichkeit zu erkennen, weil er die Möglichkeit des Urtheils radical aufhebt! Man wird sich doch wohl durch die früher exponirte Lehre: „intellectus universalia cognoscit directe, particularia autem *non directe, sed indirecte*" nicht täuschen lassen. Diese Erkenntniß der particulären Dinge, von welcher in diesem Satze die Rede war, ist die intellectuelle Erkenntniß, die Erkenntniß des Intellects als solchen, nicht aber die sensitive Erkenntniß, welche die Seele als forma corporis durch das körperliche Organ direct hat. In welche Mißlichkeiten P. Rothenflue — und dieselbe Sache ist's mit allen Idealisten ohne Ausnahme — geräth, beweißt der vage, nichts besagende und Alles besagende, Ausdruck „occasione sensationum" wodurch das zerrissene Band zwischen Intellect und den Sinnesperceptionen hergestellt werden soll; Rothenflue schreibt: „ast haec perceptio est mera sensatio et nondum proprie dicta cognitio. Cognitionem autem, conceptum seu ideam *sensualem* format intellectus. Cum sc. sensus refert sensationem, ratio *occassione hujus* sensationis percipit *τό esse simpliciter*, et ideam *τοῦ esse simpliciter* praesentem sistit. Jam intellectus

objectum per sensus datum comparat cum idea τό *esse simpliciter* per rationem datâ." Wie ist diese comparatio möglich, da vorher gesagt ist: sensatio non est proprie cognitio. Wie kann der Intellect vergleichen, was er gar nicht kennt, sondern erst kennen lernen will durch Application seiner ganz unabhängigen Idee! Man beachte noch, daß die „eingeborne Idee" das Sein, das „esse simpliciter" des P. Rothenflue und aller Idealisten eine ganz andere Idee des Seins ist, als bei Thomas, bei welch letzterem die Idee des Seins zunächst das von dem esse materiale genommene Sein bezeichnet. Bei den Idealisten bezeichnet diese Idee des Seins das „universellste, das reine, das absolute Sein", was durchaus unabhängig ist von dem Sein, welches uns durch die Sinnenwelt gegeben ist und nichts mit diesem zu schaffen hat, als insofern dieses Sein der Sinnenwelt die „occasio" zur Application jener Idee abgibt. Nun fasse man diese occasio im Sinne der Idealisten. Wer es fassen kann, der fasse es! Wer es deuten kann, der deute dieses vieldeutige Wort! Will man nicht in das veraltete System der caussae occasionales der Cartesianer, noch in die ebenfalls abgethane Leibnitz'ische harmonia praestabilita fallen zur Deutung dieser occasio, so bleibt vernünftiger Weise nichts übrig, als der influxus physicus. Dieser aber macht die eingebornen Ideen total überflüssig, vollends zwecklos, und im höchsten Grade willkührlich. Sind die Sensationen nicht im eigentlichen Sinne eine Erkenntniß, so ist der Riß, ja die unausfüllbare Kluft zwischen Geist und Körper, gegen das „commericium animae et corporis" (Thom.) vorhanden, es muß außer der vernünftigen Seele noch die Thierseele oder welches Lebensprincip als forma corpus informans

zu Hülfe gerufen werden, Leib wie Seele bestehen und leben für sich und wir sind wieder beim nackten Platonismus angelangt, mit welchem dann der kirchlich definirte Satz: „anima directe et per se est corporis forma“ verworfen werden müßte.

5) In dem Gesagten finden alle die neun Gründe, welche ich in m. „Schule ꝛc.“ V. B. Metaphysik aus Thomas angeführt habe, und worauf ich hier verweise, ihr unerschütterliches Fundament und ihre vollste Bestätigung. — Schließlich könnte ich noch, wenn man beliebt, Skeptiker zu sein, um sich und Anderen weise zu dünken, an die Absurdität erinneren, die derjenige sich zu Schulden kommen ließe, der, nachdem ihm alle Arten von Baumfrüchten, Kern- und Steinfrüchte jeglicher Art vorgesetzt sind, dann doch noch obendrein „Obst“ verlangen wollte!

§. 63.

Schluß.

Damit man die Einheit in dem Ganzen über die Erkenntnißtheorie Gesagten, und damit man zugleich die Einheit rücksichtlich der ganzen philosophischen Wissenschaft festhalte, habe ich schließlich diese beiden Puncte, kurz zusammenfassend, hervorzuheben; also 1) die Einheit der Erkenntnißtheorie, und 2) die Einheit der ganzen Philosophie.

I. Einheit der Erkenntnißtheorie betreffend:

1) Wir sind von einem Princip ausgegangen, welches wahrhaft ein Princip ist; wir sind ausgegangen von der gesunden Sinnesthätigkeit; alle Welt hat dieses Princip, alle Welt braucht dieses Princip, naturnothwendig, auch wider Willen, auch dann, wenn man sich selbst ein anderes Princip vorlügen wollte; dieses Princip kündigt

sich der ganzen Welt mit solcher Evidenz an, daß derjenige, welcher bei gesunden Sinnen ist, es für ebenso lächerlich hält, nach einem Beweise für diese Evidenz zu fragen, als mit einem Lampenlicht die Sonne noch beleuchten zu wollen. Wenn das, was wir wissenschaftlich erkennen wollen, so sicher ist, als das, was wir mit eigenen Augen sehen, mit eigenen Ohren hören, so können und müssen wir zufrieden sein. Die Sicherheit unsers Princips ist quoad nos absolut, wiewohl ontologisch d. i. in se betrachtet es eine noch größere Sicherheit der Dinge gibt. Das Erkenntnißprincip, für uns ein anderes als das Seinsprincip, ist, dem einheitlichen Wesen des erkennenden Subjects entsprechend, ein Eines und absolutes. Wiewohl in complemento seu in finali perfectione scientiae das Erkenntnißprincip mit dem Seinsprincip zusammenfällt, so ist doch in generatione scientiae, wo das Erkenntniß- und Seinsprincip nicht zusammenzufallen brauchen, das Erkenntnißprincip, eben quoad nos, das absolut Höchste, was aber nicht hindert, daß in anderer Rücksicht, nämlich in ordine ontologico oder quoad veritatem objectivam, ein Anderes das absolut Höchste ist. Das absolut Höchste quoad nos rücksichtlich der zu erkennenden Wahrheit oder Wirklichkeit ist die Gewißheit der Sinnesthätigkeit, so daß man Jeden kühn herausfordern kann, ob er eine größere Sicherheit über Gott und geistige Dinge haben wolle, als jene Sicherheit ist, die wir bei selbsteigenem gesunden Sinnesgebrauche haben. Der principielle Satz: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu“ stützt die intellectuelle Region, rücksichtlich unserer Erkenntniß, auf einem unerschütterlichen Fundamente: „fundasti terram super stabilitate sua“ (Ps.).

2) Das Alles hindert aber nicht, daß wir, aufsteigend vom Erkenntnißprincip zum Seinsprincip, von der Wirkung zur Ursache, und in dem Seinsprincip oder der Ursache eine ontologisch oder objectiv höhere Sicherheit des Seins findend, dadurch eben wieder eine Rückwirkung gewahren auf das Erkenntnißprincip und so eine demonstratio circularis oder reciproca Statt findet nach dem Satze: caussae sunt sibi invicem caussae (cf. m. „Schule ꝛc." V. B. Metaphysik, Lehre von Gott). Aber das Princip bleibt immer, so lange unser Wesen dasselbe bleibt rücksichtlich seines gegenwärtigen Seins. Wir verlassen nie und nimmer unser Princip, in welche Regionen immer wir auch übergehen mögen. Ja, im Gegentheil, das Princip soll je weiter, desto mehr in seiner ganzen Macht hervortreten, immer neuer, weil distincter, immer mächtiger, weil lebendiger hervortreten, so daß wir am Ende der Erkenntniß mit distinctestem und deutlichstem Bewußtsein unsers Princip's uns erfreuen: „nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu." Dadurch kommt Sicherheit und Festigkeit, und durch diese Festigkeit unerschütterliche Kraft, und durch diese Kraft heiliger Muth, göttliche Begeisterung in die Wissenschaft, und durch diese Wissenschaft ins Leben. Die Wissenschaft ist im Princip practisch geworden. Nicht von erhabenen Standpuncten, nicht von hohen Idealen, nicht von hohen und hohlen Abstractionen sind wir ausgegangen, sondern von der Wirklichkeit des Seins und dem Sein der Wirklichkeit. Wir haben also unsern Standpunct genommen in Reih und Glied mit der ganzen vernünftigen, mit gesunden Sinnen begabten Welt. Das heißt die Wissenschaft practisch, weil wahr, machen, practisch im Princip, darum practisch in der

Application. „Omnis cognitio fit per reductionem ad principia.“

II. Einheit der ganzen Philosophie betreffend:

1) Während die subjective oder formale Wahrheit die Congruenz unserer Erkenntniß mit der Wirklichkeit ist, ist die objective Wahrheit die Wirklichkeit oder das, was ist („verum est id, quod est“). Die Wahrheit erkennen heißt die Wirklichkeit erkennen. Unsere Erkenntniß aber vollendet sich allmählig, fortschreitend von Einem zu Anderen, von Unvollkommenem zum Vollkommenen, von der cognitio in confuso zur cognitio distincta. Wie subjectiv, so auch gehen wir objectiv über von Einem zum Anderen, vom Niederen zum Höheren, aber immer an der Hand des leitenden Princips. Unsere cognitio *in confuso* beginnt mit dem „Sein“ („primum, quod cognoscitur, est ens“ Thom.) und unsere cognitio *distincta* endigt mit dem „Sein“ („ultimum, ad quod omnis forma, actio seu motus terminatur est ens“ Thom.). Objective genommen: wir beginnen mit dem Sein der sensiblen Wirklichkeit („primum, quod cognoscitur est ens *materiale*“ Thom.) und endigen mit Gott, dem absoluten Sein („ultimum, in quo terminatur cognitio, est Deus, qui est maxime ens“ Thom.). Die distincte Erkenntniß wird nur erlangt durch die Erkenntniß der Ursache alles Seins („scire est cognoscere per caussas“ Thom.). Die eigentliche, höchste, erste und letzte Ursache alles Seins ist Gott, die reinste Wirklichkeit („ens purissimum“ Thom.). Nur Gott, das wahre Sein, bewirkt alles andere Sein als solches („proprius effectus Dei est dare *esse*“ Thom.). Gott, das höchste Sein, ist die höchste Wirklichkeit, durch den und in dem und aus dem Alles andere Sein, alle Wirklichkeit ist und

besteht und verstanden wird. Diese Wirklichkeit des Seins hat nichts zu schaffen mit sogenannten hohlen Abstractionen, im Gegentheil sie ist die allerhöchste Concretheit des Seins, die höchste Formation des Seins („ens est maxime formale" Thom.). Diese höchste Wirklichkeit ist die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Seins — ist das höchste Gut — die höchste Seligkeit, wornach Alles begehrt („omne ens appetit esse" Thom.). Die Wirklichkeit, die Wahrheit, das Gute ist Eins („ens, verum, bonum sunt unum seu convertuntur" Thom.). In der Ewigkeit, Unvergänglichkeit meines Seins durch die Vereinigung mit der Urquelle alles Seins, mit Gott, dem Seienden („sum qui sum"; „qui *est*, misit te") habe ich mein glückseliges Sein. Durch Erkenntniß des höchsten Seins wird die Erkenntniß meines eigenen Seins vollendet, indem ich sehe, daß ich mehr ein Nichtsein, als ein Sein bin („creatura magis non est, quam est" Thom. — „esse creaturae est quasi nihil" Thom.). Darum geht mein ganzes Streben nach der Erkenntniß des höchsten, des einzig wahren Seins Gottes („quid est Deus"?! Thom.), und nach der Vereinigung mit ihm, weil zur Bewahrheitung meines Seins durch ihn („uniri Deo est finis" Thom.), der da ist die reinste, ewige, unveränderliche Wirklichkeit („actus purissimus" — „suum esse" Thom.). Diese Bewahrheitung meines Seins ist also nicht ein „Aufgehobensein" im Hegel'schen Sinne, sondern eine Bewahrheitung meines Seins ohne Confusion mit dem höchsten Sein, wohl aber durch Vereinigung mit ihm unter strengster Distinction beiderlei Sein's („Deus solus est *essentialiter* ens; omnia autem alia participant ipsum esse" Th. c. Gent. l. II. c. 53.; participant ipsum esse heißt: sunt ex parte und zwar essentialiter; — „assimilatio autem cujus-

libet substantiae creatae ad Deum est per ipsum *esse*“ Th. ibid c. 15. und 52.). Mit der distincteren Erkenntniß Gottes erlangen wir also die distinctere Erkenntniß alles Seins. Darum culminiren alle Fragen und alle Antworten für Intellect und Willen in der Frage: „quid est Deus“?! (Thom.); darum culminiren alle Seufzer des sehnsuchtsvollen Herzens in dem Liebesruf: „quid est Deus“? Darum culminiren alle Bewegungen und Regungen wonnetrunkener Seligkeit in Antwort auf die Frage, die nicht durch Worte, sondern nur durch Schauen gelöst wird: „quid est Deus“?! So fragte Thomas als Kind seine Lehrer, und wiederholte immer, in geheimnißvoller Vorbedeutung seines künftigen Berufs als Engel der Schule, seinen betroffenen Lehrern dieselbe Frage: „quid est Deus?“ Und der berufene Engel der Schule war dazu auserkoren, die Frage zu beantworten für die wissenschaftliche Welt; sie niederzuschreiben mit festen Characteren in seine in dieser Frage und Antwort einheitlichen Folianten: „Deus est actus purissimus“ „suum esse“: das ist die kurze, inhaltschwere, finale Antwort, zu welcher alle seine Folianten die vorbereitenden, begleitenden und nachfolgenden Commentare sind. „Primum in intentione, ultimum in executione“: esse — ens *κατ᾽ ἐξοχήν* — veritas, via et vita — *ἀ* et *ὠ* — principium et finis.

2) Darum wäre es nicht übel gethan, gegenwärtig, gegenüber den Hirngespinsten und Luftspeculationen der ganzen neuen anti- und ascholastischen Schulen, das Sein der Wirklichkeit und die Wirklichkeit des Seins wieder mit den gesunden Sinnen erfassend, die ganze Philosophie als Wirklichkeits- oder Seinslehre — Ontologie — zu characterisiren, damit so mit Flammenschrift das Princip und mit dem Princip das Ziel

eingeprägt würde, und damit ein sicherer Compaß vorhanden sei, der da leite auf dem weiten Ocean der Wissenschaft. Der Grund für diese Benennung liegt in der exponirten Sache selbst, wornach wir vom „Sein der Wirklichkeit" und von der „Wirklichkeit des Seins" ausgehend zu nichts Anderem streben, als zur distincten Erkenntniß des „Seins der höchsten Wirklichkeit" und der höchsten Wirklichkeit des Seins". Doch, da der Engel der Schule mahnend geschrieben: „sapientis est non curare de verbis": so möge die Terminologie bleiben, wie sie verständlich vorliegt — und — die jetzige hochweise sich dünckende Welt möge ihre Feuerprobe darin bestehen, nicht zu behaupten: „sapientis est curare de verbis"! Halten wir also der Sache nach — das Wort wird sich dann schon fügen — die concretreale Ontologie des Engels der Schule fest, nach Vorgang des Fürsten der Peripatetiker, (damit der Heide uns Christen nicht erröthen mache!), vermeidend die schwindelhaften, unsicheren, gefährlichen Standpuncte der abstracten Idealisten, von denen, wenn die Worte des Evangeliums: „videbam Satanam sicut fulgur de coelo cadentem" (Luc. 10.) zu strenge lauten sollten, sicherlich die Worte des größten der Schüler des h. Thomas, Cajetan's nämlich, gelten: „Et propterea in plurimos contingit labi errores, qui a superioribus (von Idealen) inchoant judicium et ordinant doctrinas suas *inconsultis sensibus*. Unde Pater philosophorum Aristoteles, *nunquam a sensibus recedens*, semper juxta veritatem judicavit" (Cajetanus in Com. ad s. Thom. Sa. theol. p. 1. q. 84. a. 8.). —

Schluß des I. Supplement = Bandes.

Corrigas:

Seite 78. Zeile 10 von oben fällt weg „nehmen"
Seite 85. Z. 13 v. unt. statt „geschmälert" lies geschützet
Seite 250. Z. 1. v. oben statt „Proscription" lies Präscription — et alia faciliora.

Appendix:

pergitur, ast in *alia* materia.

Am Schlusse meiner Schrift über die „Bescheidenheit und Demuth des h. Thomas" 2c. findet sich ein N. B. betr. „„Abwehr gegen einen modernsten Commentator des heil. Thomas"", womit ich auf den „Mainzer Katholik" verweise. Diese Zeitschrift hat meinen damals eingeschickten Aufsatz nicht aufgenommen. Daher die Sache jetzt hier, in aller Kürze. Die Sache betrifft die „Vorrede der 2c. Friedhoff'schen Dogmatik."

Wenn ich diese 2c. Friedhoff'schen „Berichtigungen moderner Mißverständnisse bezüglich der Doctrin des heil. Thomas" als ein mit größter Uebereilung und Unkenntniß der Lehre des h. Thomas hingeworfenes leichtfertiges Räsonnement bezeichne, so wird man fragen: warum ich ein solches Räsonnement der Antwort würdige? Antw.: Erstens deßhalb, weil der Verf. (in seiner leichtfertigen Weise) mich für einen Dominikaner ausgibt: eine Ehre, die mir nicht gebührt, und anderen Theils eine Unehre vorliegt (mit Bezug auf die „Berichtigungen 2c.") die abgewiesen werden muß. Zweitens deßhalb, weil der Verfasser seine „Berichtigungen 2c." für richtig genug und für wichtig genug gehalten hat, um sie in das Dogmatische Handbuch aufzunehmen und sie so, wo möglich, zu verewigen. Drittens deßhalb, weil der Leser der „Berichtigungen 2c." nicht weiß, was darin mich betrifft und was nicht (der Verf. hat nämlich seinem Herzen nach allen Seiten Luft gemacht bei dieser Gelegenheit, sich überall gekratzt, wo es ihn vorher schon jukte oder in Zukunft noch juken könnte). Viertens deßhalb, weil die Vielen, welche noch unsicher sind in der Lehre des h. Thomas durch eine solche zuversichtliche Sprache sich leicht beirren lassen.

Um diesen vierfachen Zweck zu erreichen, kann ich mich,

da ich von all den Luftstreichen, die Verf. der „Berichtigungen zc." mit blankem Säbel nach allen Seiten hin macht, abzusehen habe, weil sie mich nicht angehen, sehr kurz fassen, indem ich 1) diejenigen Puncte aushebe, welche in meiner damaligen Correctur vorkommen, und 2) angebe, ob meine damalige Correctur trotz ihrer Kürze und trotz der Länge der „Berichtigungen zc." bleibt oder nicht, während die weitläufigere Entgegnung in meiner „Schule zc." entweder schon vorliegt oder noch vorkommen wird.

Die auszuhebenden Puncte sind:

1) Der „angeschuldete Traditionalismus." Antw.: Bis zur Erscheinung der Apologetik liegen nur drei Arten des Traditionalismus vor, die entweder ganz oder zum Theil gegen die Lehre des h. Thomas sind. Vorliegendes „Supplement zc." wird dem Leser zeigen, ob der angeschuldigte „Traditionalist" bleibt oder nicht.

2) „Beweise des h. Thomas für das Dasein Gottes, und zwar als eines persönlichen." Antw.: Meine „Schule zc." (so wie zum Theil meine Schrift über „die Bescheidenheit und Demuth zc.") wird zeigen, daß der Verf. der „Berichtigungen" in diesem Puncte nichts von der Lehre des h. Thomas versteht; meine Correctur bleibt.

3) „Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Weltschöpfung." Antw.: Der Verfasser wirft Alles holterpolter durcheinander, weiß nicht zu distinguiren und versteht den Fragepunct nicht. Das Nähere in meiner „Schule zc.;" meine Correctur bleibt.

4) „Ob es dem Menschen natürlich, durch übernatürliche Liebe mit Gott verbunden zu werden"? Antw.: Die ganze Spiegelfechterei des Verf. der „Berichtigungen" beruht auf einer Aequivocation des Wortes „natürlich." Die „seichte Oberflächlichkeit", welche der Verf. mir vorwirft, fällt zurück auf den Verf., wie dieses Supplement zeigt. Will man die aptitudo obedientialis und die factische, uranfängliche, destinatio hominis ad super-

naturalia auch mit dem Terminus „natürlich" benennen, dann bedurfte es keiner weiteren Schwatzerei, sondern nur einer einfachen Distinction; meine Correctur bleibt.

5) „Leibnitz habe den Thomas in dem Satze: nil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu corrigirt." Antw.: Der Satz des Thomas kann das „durchbohrende Wort des Leibnitz", wie es der Verf. zu nennen beliebt, nicht gebrauchen. Der Verf. versteht in diesem Puncte abermals nichts von Thomas. Das Nähere in diesem Supplement; meine Correctur bleibt.

6) „Verhältniß von Philosophie und Theologie zu einander." Antw.: Der Verf. construirt sich einen beliebigen Gegner, um dann zu räsonniren. Die Sache findet sich in meiner „Schule ꝛc." meine Correctur bleibt.

7) „Citation des Eccl. von Thomas" Antw.: Die übelangebrachte Exclamation des Verf. der „Apologetik" über die Citation des Eccli. von Thomas bleibt, trotz aller Schreibereien des Verf. der „Berichtigungen", leichtfertig. Es zu wissen, daß der Eccli. damals noch nicht im Canon war, darauf kommt's hier nicht an; ich habe gesagt: „der Verf. möge das bedenken." Der Verf. hat nicht verstanden, was er bedenken sollte. Der Grund, warum ich diesen Punct, freilich nur in zwei Linien angab, war, den Verf. der Apologetik an Bescheidenheit zu erinnern, wenn es sich um einen Mann, wie Thomas, handelt. Ich argwohnte nämlich: der Verf. der Apologetik wollte gern dem großen Thomas Eins anklecksen. *)

---

*) Und wie richtig habe ich geargwohnt! Jetzt sehe ich erst recht, daß derselbe zu der traurigen Berühmtheit einer **oppositio contra Doctorem notissimum** gelangen will. Hört und staunet! Der Verf. behauptet jetzt: „auch der heil. Liguori habe schon den Thomas corrigirt" und führt folgenden Beleg an: Thomas sage, bei der Spendung der Sacramente reiche die **intentio habitualis** hin, zu welchen

8) „Unterschied zwischen physischer, numerischer und collectiver Einheit.“ Antw.: Der Verf. der Berichtigungen gesteht: „er vermöge einen wirklichen Unterschied nicht einzusehen, wohl aber einen den Gedanken nach.“ Basta! meine Correctur bleibt also.

9) „Andere Verstöße, z. B. gegen der großen Bellarmie,“ die ich weiter nicht berühren wollte, weil es mir, wie ich es ausdrücklich sagte, nur darum zu thun war, Verstöße gegen Thomas hervorzuheben. Den Verstoß ge-

---

Worten Liguori hinzufüge: „pro intentione autem habituali s. Doctor hic intelligit virtualem.“ Der Text des h. Thomas Sa. th. p. 3. q. 64. a. 8, ad 3 beweiset in den Worten „ex virtute primae intentionis“ hinreichend, was hier habitualis bedeute, zumal das Wort habitualis bei den Scholastikern promiscue für virtualis gebraucht wird. Einige Exemplare des Thomas lesen auch wirklich an dieser Stelle virtualis, weßhalb einige tüchtige Thomisten die Stelle als corrumpirt ansehen. Das ist aber nicht nöthig, da man für den Sinn des h. Thomas durch den Text selbst sicher gestellt ist. — Zur Completirung der Anschauungsweise des Verf. will ich noch hinzufügen, daß derselbe urtheilt: „der h. Liguori stimme oft genug dem h. Thomas nicht bei, und daß die Moral des h. Liguori weit über die des h. Thomas stehe.“ Weil mich die Sache nicht angeht, so antworte ich nicht darauf, so lockend es ist, darauf mit einer Antwort zu dienen, die beweisen kann, wie weit der Verf. gedacht, wie denn Expectorationen wie folgende: „überhaupt gilt nach katholischen Principien jeder Einzelne nur in sofern, als er von der kirchlichen Autorität getragen und anerkannt ist“ nichts, als Wasser auf meine Mühle ist. Der Verf. der „Berichtigungen“ will nun einmal dem großen Thomas etwas anhaben, und, da bekanntlich unbestimmte allgemeine Sachen (zu denen auch die pompöse Aufforderung gehört: mein Gegner weise mir z. B. aus Thomas die scharfen Bestimmungen nach, welche das Tridentinum (!) über die Rechtfertigung, über die Sacramente, besonders über die Buße und das allerheil. Meßopfer

gen Bellarmin führte ich beispielsweise an, weil er trefflich die Leichtfertigkeit des Verf. characterisirte. Die Sache ist diese: der Verfasser, welcher den Bellarmin als „den ausgezeichnetsten Theologen der neueren Zeit" begrüßt, will das 14. und 15. Kennzeichen, welche Bellarmin für die wahre Kirche Christi angibt, nämlich: „das unglückselige Ende derer, welche die Kirche verfolgen, und das zeitliche Glück derer, welche die Kirche vertheidigen," gestrichen haben und rechnet es mir, weil ich von Verstößen gegen Bellarmin rede, als Verläumdung an. Wie aber, wenn die vermeintliche Verläumdung blos in der Leichtfertigkeit des Verf. der „Berichtigungen" und der „Apologetik" ihren Grund hat? Wie, Bellarmin, „der ausgezeichnetste Theologe der

---

gegeben hat"; also: **Concilium — Tridentinum — und Thomas**: kein Wunder, wenn da Thomas unterliegt!), da, sage ich, unbestimmte Sachen nicht fruchten: so suchte der Verf. **specialia** und siehe, er fand Eines! Aber welches? Höre: „Nirgends hat Thomas auf die Lehre von den h. Sacramenten des N. B. den Ausdruck angewendet, daß sie **ex opere operato** Gnade ertheilen, — diesen, diesen so markirend katholischen Ausdruck!" Ha, da sollen die Thomisten wohl den Löffel in die Suppe werfen müssen! Den Nicht-Thomisten sei aber vorerst satt gegeben: 1) Thomas kannte die Ausdrücke **„opus operantis"** und **„opus operatum"** (**l. 4. D. 1. q. 1. a. 5.**); 2) will man die Sache, welche in der Bezeichnung **ex opere operato** liegt, erklären, so nimmt man seine Zuflucht zu Thomas weil die Theologen keine concisere Erklärungen finden können, als Thomas gegeben hat, um die Art der Wirksamkeit der Sacramente anzugeben; 3) daß nicht Thomas, sondern ein Concil den Ausdruck **„ex opere operato"**, der des Barbarismus beschuldigt werden kann, uns hat herzlich liebgewinnen lassen, kann mit vollster Dankbarkeit anerkannt werden. Was denn nun? Ja nun, das Wort, das materielle Wort hat Thomas nicht classisch gemacht! Siehe da den Fliegenflecken auf dem weißen Gewande! —

neuern Zeit," wie ihn der Verf. nennt, sollte nicht gewußt haben, was hier ein Docent in einer Weise nimmt, in welcher es ein Catechismuskind als unrichtig weiß! Ist Bellarmin so kurzsichtig gewesen, das nicht zu sehen, was hier der Verf. der „Apologetik" sehen will, zumal Bellarmin l. IV. de Eccl. mil. c. 2. die drei Bedingungen für die notae ganz präcis angibt: so wird es mir auch erlaubt sein, auch an der Scharfsichtigkeit dessen zu zweifeln, der „den ausgezeichnetsten Theologen der Neuzeit" so leichtfertiger Weise corrigen will. Der Verf. verwechselt in seiner gewohnten Leichtfertigkeit die „Gründe per se" mit mit den „Gründen per accidens" und die „notae singulariter sumtae" mit den „notae collective sumtae," und wahrscheinlich auch die „notae Ecclesiae Christi contra Ethnicos" mit den „notae Ecclesiae Christi Romanae contra Haereticos." So lange und in wie weit die katholische Welt Sätze, wie folgende: „Als Napoleon sich an der Tiara vergriff, erblaßte sein Glücksstern" richtig versteht, wird man auch Bellarmin verstehen. Meine Correctur bleibt.

10) „Ohne Führer den h. Thomas studiren, ist eine gar schwere Aufgabe, vielleicht sogar unlösbar ohne besondere Gnade." Das waren meine, hoffentlich hinreichend bescheidenen, Worte. Die hier von dem Verf. der „Berichtigungen" gemachten Expectoractionen betreffen die Sache nicht. Meine Correctur bleibt.

Das aber muß ich hier für diejenigen bemerken, die sich durch solche Expectoractionen übertölpeln lassen: Diese letzte Seite der „Berichtigungen" des Verf. hat mir solche Vorstellungen von der Logik des Verf., von dem Studium des Verf. im Thomas; von der Kenntniß der Commentatoren des Thomas, kurz von der wissenschaftlichen Leichtfertigkeit des Verf. beigebracht, daß ich auch nicht einen einzigen Satz mehr in dessen Dogmatik weiter lesen kann.

65.